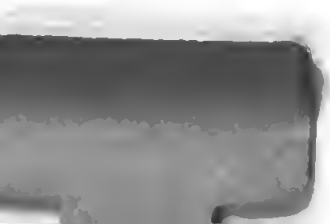

Digitized by Google

Das älteſte Evangelium.

Kritiſche Unterſuchung

der Zuſammenſetzung, des wechſelſeitigen Verhältniſſes,
des geſchichtlichen Werths und des Urſprungs der Evangelien
nach Matthäus und Marcus.

Von

J. H. Scholten,

Profeſſor zu Leyden.

Aus dem Holländiſchen mit Genehmigung des Verfaſſers überſetzt

von

D. Ernſt Rud. Redepenning.

Elberfeld, 1869.

Verlag von R. L. Friderichs.

Das älteste Evangelium.

Kritische Untersuchung

der Zusammensetzung, des wechselseitigen Verhältnisses, des geschichtlichen Werths und des Ursprungs der Evangelien nach Matthäus und Marcus.

Von

J. H. Scholten,

Professor zu Leyden.

Aus dem Holländischen mit Genehmigung des Verfassers übersetzt

von

D. Ernst Rud. Redepenning.

Elberfeld, 1869.

Verlag von R. L. Friderichs.

Druck von R. L. Friderichs u. Comp. in Elberfeld.

5. 6. 727

Vorrede des Ueberſetzers.

Die Löſung der ſo viel verwickelten Frage nach der älteſten grundlegenden Aufzeichnung unſerer evangeliſchen Geſchichte und der Reihenfolge, in welcher ihr ſpätere Umbildungen, Zuſätze und Verkürzungen die gegenwärtige Geſtalt gegeben haben, unternimmt der Verfaſſer dieſer Schrift mittelſt einer Auseinanderſetzung, welche ſo ſicher vorſchreitet auf ihrem mühſam geebneten Wege, ſo gedeckt von allen Seiten, daß dem Ergebniß die Zuſtimmung des unbefangen Prüfenden nicht ſcheint entgehen zu können.

Im Anſchluß an die ſchon bisher gewonnene Unterſcheidung verſchiedener Schichten der Ueberlieferung, verſchiedener Redactionen, ſcheidet Scholten im Verlauf ſeiner Unterſuchung nach und nach, auf ſtets ſcharf beſtimmte Kennzeichen hin, die dem Matthäus und Marcus gemeinſchaftlich zu Grunde liegende Uraufzeichnung aus den mannichfachen Umhüllungen aus, unter welchen ſie ſich verbirgt, und indem er findet, daß zwar zumeiſt Marcus, bisweilen jedoch auch Matthäus treuer ſie aufbewahrt, unterläßt er für ſie einſtweilen den Namen ſei es des einen, ſei es des andern in Anſpruch zu nehmen, um ſo dem Wortſtreite auszuweichen, welcher leicht auch in Fragen dieſer Art ſich einmiſcht. Als den Grundriß, oder die Skizze, bezeichnet er ſie, und weiſt er nun auch weiter, zum Nachtheil der Annahme der Priorität des Matthäus, die bei demſelben zahlreich vorhandenen Mißverſtändniſſe, wie ſeine in Verwirrung gerathene Zeitfolge, im Marcus die friſche und klare Auffaſſung und den feſtgehaltenen geſchichtlichen Zuſammenhang nach, ſo unterſcheidet er andererſeits wieder verſchiedene und verſchiedenen Zeiten angehörige Auflagerungen innerhalb beider in herüber und hinüber-

reichender wechselseitiger Verschränkung. So wird zugleich klar, wie es kam, daß die Wage, in welcher die Gründe für die frühere oder spätere Abfassung des einen oder anderen dieser Evangelien sich einander maßen, immer wieder schwanken mußte, wenn man dieses oder jenes ausschließlich bevorzugte: es konnte nicht anders sein, so lange noch nicht dieses Uebergreifen der verschiedenen Geschiebe auf beiden Seiten erkannt war.

Aus der Vereinigung der Spruchsammlung, oder der Logia des Papias, dem Proto-Matthäus, wie Scholten dieselbe nennt, mit dem Proto-Marcus, einer erstmaligen Ueberarbeitung jener von ihm namenlos eingeführten Skizze, entsteht ihm der Dentero-Matthäus, und dieser erfährt eine abermalige und letzte Erweiterung: es erhält unser kanonischer Matthäus, als Trito-Matthäus, die Gestalt, in welcher er gegenwärtig uns vorliegt. Diesen Matthäus habe ein zweiter Redactor des Proto-Marcus, der Dentero-Marcus, gekannt, wie sich aus der ausdrücklichen Ablehnung der jenem zugehörigen Geburtsgeschichte Jesu, Marc. 1, 1—3, ergebe. Zuletzt sei noch der unechte, aus Lucas, Johannes und der Apostelgeschichte compilirte Schluß des Marcus an die Stelle eines früher vorhandenen getreten, und so in nachapostolischer Zeit, vermuthlich in Rom, unser zweites Evangelium zum Abschluß gelangt, dieser Aufbau auf dem Grunde jener Urschrift, welche der Verfasser schließlich dem Johannes Marcus, dem Begleiter des Petrus und Neffen des Barnabas, unbedenklich zuschreibt, da ihr Inhalt mit der Angabe des Papias übereinstimmt.

Dies ist die nicht willkürlich gemachte, sondern auf sprachliche und sachliche Gründe gestützte und überzeugend nachgewiesene Genealogie unserer beiden ersten Synoptiker. Sie ist einfacher, als die dabei zu entwirrenden vielverschlungenen Fragen sie erwarten ließen, und voran steht, hier sehr bestimmt umgrenzt mittelst einer tief eindringenden Kritik, und dem Verständnisse aufgeschlossen durch eine die feinste Schattirung des Ausdrucks beachtende Exegese, jene Skizze, der unveräußerliche Schatz der ursprünglichen, echt apostolischen Ueberlieferung, gesondert von den Umbildungen und Zusätzen späterer Zeiten. Klar und einfach, wie die Erzählung in ihren Grundzügen aus dem Munde des Petrus vernommen worden, ist sie in unserer Urschrift aufbewahrt, und bereichert durch die Ergänzungen, welche für sie aus den übrigen neutestamentlichen Aufzeichnungen zu gewinnen sind, läßt sie uns deutlich in Jesu, in seiner Person, den großen Vollender der Religion erkennen, in dessen Vollkommenheit in ihr zugleich die Gottesoffenbarung an die Religion und für sie ihre letzte Höhe erreichte. Es ist nicht eine in Nebel zerfließende Gestalt, welche sich uns darstellt: es ist der wahre geschichtliche Christus, wie er erschien und aufgefaßt wurde, bevor in den Gemeinden die Spannung eintrat, in welche so früh die palästinensischen

Christen mit den Bekehrten aus den Heiden geriethen. Jene Grundschrift gehört in diese älteste Zeit, in welcher „das zunächst in sich abgeschlossene jüdische Urchristenthum den späteren Controversen noch fern war, und die geschichtliche Wirksamkeit Jesu ungefälscht ihren Ausdruck fand[1]).“ Sie reicht aus, für die Erforschung des ursprünglichen Sinnes und Wesens des Christenthums den zuverlässigen Ausgangspunkt herzugeben für alle Zeiten.

Erweitern und befestigen sich in dieser Weise die positiven Ergebnisse der gegenwärtigen neutestamentlichen Kritik, werden sie mit sicherer Hand aus dem Gewirre der Polemik und der unübersehlichen Menge des Nebensächlichen hervorgehoben und in der immer unverwandt auf die Hauptsache gerichteten Weise niederländischer Wissenschaft zusammengefaßt, wie es hier geschieht: wird so in lichtvoller Uebersicht Denen, welche bisher, bedenklich oder im Eifern aus Unverstand, der kritischen Forschung fern geblieben, dieser gesicherte reine Ertrag derselben vorgelegt, so schwindet wohl allmählich der Uebermuth und die Verzagtheit, womit dieser Eifer dem Wahrheitssinn der in allen Gebieten des Wissens gegenwärtig unaufhaltsam vorschreitenden Kritik bisher auf dem theologischen sich entgegenstemmte. Gilt es doch nicht eine Fälschung oder Verleugnung des ursprünglichen Christenthums, sondern eben die rechte Rückkehr zu ihm, zu dem neu wiederaufgegrabenen Quell seiner unversieglichen Kräfte, eine reinere und tiefere Erfassung desselben in der Person dessen, in welchem es allein ungetrübt sich darstellt in ewiger Geltung, die Rückkehr zu seiner wahren Gestalt nach dem Fleisch, aus welcher allein er, wie er ist nach dem Geiste, immerdar uns entgegentritt, um immer und wieder auch jetzt in neuen geistigen Machtentfaltungen sich zu offenbaren. Lernen nur wir wieder, mit besserem Gelingen wie einst die Kirche des Mittelalters, die fortgeschrittene Philosophie und jegliche Wissenschaft, Kunst, Recht und alle Gebiete des Lebens

[1]) Siehe Wittichen: Ueber den historischen Charakter der synoptischen Evangelien, Jahrbl. für deutsche Theologie 1866. III, 427 ff., eine Abhandlung, welche ebenfalls die sogenannten Tendenzzwistigkeiten dem uranfänglichen Christenthum fern hält. Schon Schleiermacher sagte (Kurze Darstellung des theologischen Studiums §. 83): „Je mehr ein geschichtlicher Verlauf in der Verbreitung begriffen ist, so daß die innere Lebenseinheit je weiter hin desto mehr nur im Zusammenstoß mit andern Kräften erscheint, um desto mehr haben diese auch Theil an den einzelnen Zuständen, so daß nur in den frühesten das eigenthümliche Wesen am reinsten zur Anschauung kommt“. — Und gewiß, der geschichtliche Christus, wie er war und wie er erkannt wurde, bevor der Judaismus der Gemeinde sich einmischte, ist doch nicht, wie Renan (in der Vorr. zur 13. Aufl. seines vie de Jésus) meint: ni un Messie, ni un prophète, ni un Juif, — und eben so unwahr sagt er von diesem Christus (am a. O.): on ne sait ce qu'il a voulu, on ne comprend ni sa vie, ni sa mort. Il est un éon à sa manière, un être impalpable, intangible. L'histoire pure ne connait pas de tels êtres.

hineinziehen in seinen Dienst, so dürfen wir im Glauben an die unvergängliche Macht des wahren Christus einer Zeit neuen, ungetrübteren Glanzes seiner Herrlichkeit in seinem Reiche entgegensehen, und wir sehen sie schon jetzt sich vorbereiten im regen Zusammenwirken so vieler geistiger Kräfte nahe und fern.

Zu dem, was bisher unermüdet deutscher Scharfsinn und deutsche Geistesfreiheit für die Erforschung des ursprünglichen Christenthums geleistet, gesellen sich schon seit länger die Förderungen, welche wir dabei den Niederlanden verdanken. Ist nun so die Zahl bedeutender theologischer Werke, welche uns in Uebersetzungen von dorther zugebracht worden und zu welchen neuerlichst noch Opzoomer's gewichtiges Werk „die Religion" hinzugekommen, schon nicht mehr gering, und ist auch wieder die Uebertragung dieser Schrift nicht nur wieder von dem Verfasser des Werks genehm geheißen, sondern von ihm überdies mit dankenswerthester Bereitwilligkeit einer Durchsicht unterzogen worden, welcher sie die nachstehend mitgetheilten Berichtigungen verdankt, so geschieht es nicht zum erstenmale, daß die deutsche protestantische Theologie mit reichem Erfolge an die schwesterliche Gemeinde in den Niederlanden sich wendet, um von ihr zu entlehnen. Schon in den Zeiten nach dem unseligen deutschen Religionskriege, welcher nicht nur den Wohlstand, sondern auch Bildung und Wissenschaft bei uns um mehr als ein Jahrhundert zurückgebracht, wanderten junge studirende Theologen, ungeachtet der Gemeinschaftlichkeit der Sprache, in welcher damals die Gelehrten über die Schranken der Landesgrenzen hinaus mit einander verkehrten, zahlreich den niederländischen Hochschulen zu und gewannen dort, was einstweilen die Heimath nicht geben konnte.

Rückläufig wurde bei uns auch wieder zu unserer Zeit fast allgemein das theologische Lehren und Lernen, und wenn auch nichtsdestoweniger daneben die freie Forschung sich zu behaupten weiß und hervorragt mit ihren Leistungen, so wird ihr doch die Beihülfe willkommen sein, welche ihr wieder hier in diesem Scholtenschen Werke sich darbietet, in seinen Ergebnissen und in den Anregungen, die es gewährt, und die hoffentlich unter uns, wie in dem Kreise, in welchem sie zunächst Geltung gewonnen, von ergiebiger und nachhaltiger Wirkung sein werden im Geleit des Geistes der Wahrheit.

Ilfeld am Harz, im März 1869.

D. Redepenning.

Vorrede des Verfassers.

Als ich im Jahre 1864 meine kritische Untersuchung des vierten Evangeliums herausgab[1]), habe ich in Grundzügen meine Ansicht von dem wechselseitigen Verhältniß und der Zusammensetzung der synoptischen Evangelien mitgetheilt, und ich sprach dabei die Hoffnung aus, später im Einzelnen von dem Wege Rechenschaft geben zu können, welcher in dieser Frage von mir befolgt worden ist[2]). Mit der Ausführung dieses Vornehmens wird jetzt durch die hier vorliegende kritische Untersuchung der beiden ersten unserer kanonischen Evangelien der Anfang gemacht Meine Ueberzeugung, die ungeachtet des früheren Widerspruchs Baur's und seiner Schule, welchem noch unlängst Meyboom Jr[3]) und Keim[4]) ihn erneuernd beistimmten, sich befestigt hat, daß Lucas später als die beiden andern Synoptiker geschrieben und auf die nach Matthäus und nach Marcus benannten Schriften keinen Einfluß gehabt hat, gestattete mir, die Kritik über das Evangelium nach Lucas gegenwärtig ruhen zu lassen, indem ich mir vorbehalte, das Ergebniß meiner Untersuchung desselben später zu veröffentlichen.

Ueber das wechselseitige Verhältniß des Matthäus und Marcus bliefen die Ansichten, nicht nur im Auslande, sondern auch unter unsern vater-

---

[1]) Het evangelie naar Johannes, Leiden 1864. (Deutsch, von H. Lang, Berlin, 1867).

[2]) Am a. O. S. VI. VII. (XXIII. XXIV. der Uebers.)

[3]) Geschiedenis en critiek der Marcushypothese. Amst. 1866.

[4]) Geschichte Jesu von Nazara. Bd. 1. Zürich, 1867. S. 83—103.

ländiſchen Gelehrten, bis hieher zwiſchen zwei Hauptanſchauungen getheilt. Auf der einen Seite verweiſen Zeller, Hilgenfeld, Keim und bei uns Meyboom, in Uebereinſtimmung mit Baur, auf Erſcheinungen, welche ihnen für den früheren Urſprung des Matthäus, mindeſtens eines Proto-Matthäus, zu ſprechen ſcheinen; auf der andern Seite vertheidigen, obſchon mit verſchiedenen Modificationen, Hitzig, Ewald, Ritſchl, Reuß, Réville, Meyer, Volkmar, Holtzmann, Weizſäcker und unter uns Michelſen, die Priorität ſei es des kanoniſchen Marcus oder eines Proto-Marcus. Um recht urtheilen zu können, fehlt es, auch nach den Arbeiten hervorragender Gelehrter, noch immer an einer vollſtändigen Vergleichung beider Texte im Einzelnen. Der Erfüllung dieſer Aufgabe iſt ein gutes Theil meiner gegenwärtigen Unterſuchung gewidmet, welche, wie ich vertraue, Viele in der Ueberzeugung beſtärken wird, daß die Priorität durchgängig dem Text des Marcus zuerkannt werden muß, während eine beträchtlich kleinere Anzahl Stellen, wo der Text des Matthäus urſprünglicher lautet, die Annahme rechtfertigt, daß beiden eine gemeinſchaftliche Quelle zu Grunde gelegen, welche mit dem Namen des Proto-Marcus bezeichnet zu werden pflegt. Giebt es, wie bei ſo viel Meinungsverſchiedenheit zu erwarten iſt, andere, die, auch nach der Erwägung der hier vorgelegten Gründe, dabei bleiben, ein entgegengeſetztes Reſultat feſtzuhalten, ſo vertraue ich, daß auch ihnen eine ſo viel möglich vollſtändige Angabe und Claſſification der Erſcheinungen, in welchen ſowohl auf grammatiſchem als auf hiſtoriſchem Gebiete die beiden erſten Evangelien ſich unterſcheiden, nicht unwillkommen ſein werde, als das einzige geeignete Mittel, um in der Frage nach dem wechſelſeitigen Verhältniß unſerer Evangelien zu einem genügenden Ergebniß zu gelangen.

Trägt unſere gegenwärtige Unterſuchung im Grunde einen lediglich philologiſch-kritiſchen Charakter: der Zweck, zu welchem ſie unternommen wurde, iſt ein hiſtoriſcher, inſofern ſie darauf ausgeht, das Bild Jeſu ſo treu als möglich in ſeiner urſprünglichen Geſtalt aus dem kritiſchen Proceß hervorzuheben.

Dazu war jedoch nöthig, nachdem durch wechſelſeitige Vergleichung der urſprüngliche Text (Proto-Marcus) aufgeſtellt worden, dieſem Text ſelber unter die Augen zu ſehen, und zu unterſuchen, ob ſich in dieſer Schrift, welche, wie ſie vorliegt, in mancher Hinſicht nicht den Anforderungen der geſchichtlichen Wahrſcheinlichkeit entſpricht, auch frühere geſchichtliche und ſpätere mythiſche und andere ungeſchichtliche Beſtandtheile unterſcheiden laſſen. Daß eine ſolche Unterſuchung, bei welcher die Vergleichung mit andern Quellen entbehrt werden muß, ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten hat, bedarf keiner Erinnerung. Soll inzwiſchen die bei vielen feſtſtehende Ueberzeugung, daß in unſern Evangelien Geſchichtliches und Nichtgeſchichtliches,

ein ſogenannter natürlicher Jeſus und der übernatürliche Wunderthäter, ineinandergeflochten ſind, auf zureichendem Grunde ruhen, ſo wird es Zeit, daß die Kritik ſich daran mache, die Frage zu erwägen, wie, ohne Willkür und nach den Regeln der kritiſch-hiſtoriſchen Wahrſcheinlichkeit, dieſe zwieſachen Elemente ſich unterſcheiden laſſen. Habe ich recht geſehen, ſo weiſt uns eine Unterſuchung der Zuſammenſetzung des Proto-Marcus den Weg, um dem von Marcus, dem Freunde des Petrus, verfaßten urſprünglichen Grundriß auf die Spur zu kommen, von welchem der alte Presbyter in dem bekannten Fragment des Papias berichtet, und welcher in Verbindung mit der im kanoniſchen Matthäus theilweiſe aufbewahrten Spruchſammlung des Matthäus, und mit den geſchichtlichen Einzelheiten, welche, wie ich ſpäter nachzuweiſen ſuchen werde, bei Lucas ſich vorfinden, die Data liefert, aus welchen der Chriſtus, entledigt des dogmatiſchen und mythiſchen Strahlenkranzes, welchen ihm die Ueberlieferung geflochten, in ſeiner urſprünglichen geſchichtlichen Beſtimmtheit erkannt werden kann. Daß eine ſolche geſchichtliche Kenntniß Jeſu jetzt mehr als je dringendes Bedürfniß iſt, beweiſen die vielen Verſuche, welche zu dieſem Ende in unſern Tagen hervorragende Männer in Arbeit genommen haben. Man will Geſchichte, einen Jeſus, welcher den Geſetzen der menſchlichen Entwicklung unterworfen war, einen Jeſus, welcher, wie erhaben immer und groß und als der Menſchenſohn der Menſchheit zugehörig, gleichwohl als echter Sohn Israels in den Rahmen ſeiner Zeit paßt. Sind noch Viele in unſern Tagen einer ſolchen Chriſtusauffaſſung abgewendet, ziehen ſie noch immer dem wahren Menſchenſohne den Wundermann vor, welcher als ein Gott auf Erden einherging, und deſſen menſchliche Natur im Grunde nichts mehr war als ein Scheinbild oder eine Maske, unter welcher die Gottheit einer übermenſchlichen Perſönlichkeit ſich verborgen hielt, ſo darf ich mir nicht ſchmeicheln, bei ſo großer Verſchiedenheit des Standpunkts, ſie zu überzeugen, werde mich aber glücklich ſchätzen, wenn auch ſie in meiner Arbeit den Ernſt einer ruhigen Unterſuchung und die Würdigung Jeſu, als der höchſten Erſcheinung auf dem Gebiet der Religion, nicht verkennen, und indem ſie an dem eigenen Standpunkte feſthalten, den Stab nicht brechen über Brüder, für welche Jeſus, auch nach einer ganz anderen, wie ſie meinen, wohlgegründeten Auffaſſung ſeiner Perſon und ſeines Lebens, ein Heiland und Erlöſer iſt.

Sollte ich, wie andere Kritiker zu unſerer Zeit, der Beſchuldigung nicht entgehen, daß die moderne Weltanſchauung auf mein Urtheil über die geſchichtliche Wahrheit der überlieferten Thatſachen Einfluß übte, ſo laſſe ich die Beſchuldigung gelten, wofern damit nur kein willkürlicher Apriorismus gemeint iſt, ſondern die Anwendung von allgemein anerkannten Denkgeſetzen und durch die Erfahrung beſtätigten Wahrheiten, welche nirgend und ſo

denn auch nicht bei der Beurtheilung der Wahrheit oder Unwahrheit überlieferter Thatsachen der Geschichte bei Seite gesetzt werden dürfen und auch von unserer Gegenpartei, ohne irgend ein Bedenken, angewandt werden, sobald es Berichte gilt, welche entweder dem außerchristlichen Alterthum entnommen sind, oder in die nachapostolische Zeit gehören. Hält man den Satz für bedenklich: „Wunder sind unmöglich", so setze man, um Mißverständnissen vorzubeugen, dafür an die Stelle: „Was mit allgemein anerkannten Denk- und Erfahrungsgesetzen streitet, kann nicht als geschichtlich anerkannt werden." Vor allem frommt, wechselseitig über das sich zu verständigen, was mit dem Namen Wunder bezeichnet wird. Versteht man darunter sicher festgestellte Erscheinungen auf dem Gebiet der Natur oder Geschichte, welche die Wissenschaft bisher außer Stande war, und vielleicht immer außer Stande sein wird, aus dem Zusammenhange der natürlichen Ursachen zu erklären: wer kann etwas dagegen haben, in diesem Sinne von Wundern zu sprechen, wenn die Natur auf jeder Blattseite eine Anzahl unaufgelöster und vielleicht unlösbarer Geheimnisse zu lesen giebt? Ist namentlich das Entstehen des Lebens auf jedem Gebiete in seinem tiefsten Grunde ein Mysterium; bleibt insbesondere das Werden des Genius unerklärt: wer mag dann es wagen, den größten unter den Menschensöhnen in seinem Werden vollständig zu erklären, und sich weigern in diesem Sinne das Wort zu unterschreiben: „Niemand kennt den Sohn als der Vater?" Mit einer solchen Definition des Wunders ist jedoch für unsere supranaturalistische Gegenpartei nichts gewonnen. Denn das Wunder, welches die moderne Kritik, auch ohne geschichtliches Zeugenverhör, für unmöglich erklärt, ist nicht eine zwar beglaubigte, jedoch nicht begriffene Erscheinung auf dem Gebiet der Natur oder Geschichte, in welchem Sinne z. B. die Störungen im Umlauf des Uranus ein Wunder waren, bevor durch die Entdeckung des Neptun das Räthsel erklärt wurde; nein, was die moderne Kritik verwirft, ist das Vorhandensein des logisch Ungereimten, eines viereckigen Cirkels z. B., oder, was dem gleich ist, die Behauptung, daß sicher bekannte Factoren a. b. c. u. s. w., unter bestimmten Umständen, ein Product hervorbringen, und daß dasselbe Resultat eben so wohl ohne diese Factoren oder unter ganz andern Umständen gewonnen werden könne. Denn einen Wunderbericht dieser Art annehmen würde dasselbe sein als glauben, daß a + b ebenso gut das Resultat von a + b als von a + c sein könne, mit andern Worten, daß a ebenso gut a als nicht a sein kann. Auf Grund hiervon verwirft der Mann der Wissenschaft, auch ohne angestelltes Zeugenverhör, einen Bericht, wie z. B., daß Muhammed den Mond in seine Tasche gesteckt habe, weil diese Behauptung auf den Satz hinausläuft, daß ein Inhalt von z. B. 100 Kubikfußen in den Umfang nur eines Fußes

paſſe, oder daß die Breite eines Zolles eine Linie von hundert Zollen decken könne. Sollte es ſich mit dem Bericht anders verhalten, daß die Erde, oder wie man vor Alters meinte, die Sonne ſtill geſtanden habe auf Joſua's Gebot, oder daß, nachdem mit fünf Brodten und zwei Fiſchen Tauſende von Menſchen geſpeiſt worden, zuletzt noch mehr übrig blieb als urſprünglich da geweſen? Solche Berichte weiſt der Geſchichtsforſcher auch ohne Zeugenverhör ab, und thut dies um ſo unverhohlener, je offenbarer die Wunderberichte in unſern Evangelien, wie ungereimt immer, wenn buchſtäblich aufgefaßt, urſprünglich aus ſymboliſchen Darſtellungen hervorgegangen ſind, welche der Ausdruck der Wirkſamkeit Jeſu in der ſittlichen Welt waren.

Nennt man dies Apriorismus, ſo meine ich, trifft dieſer Name nicht die moderne Kritik. Geſetzt, die Wunder Jeſu wären von Augenzeugen erzählt, was bei dem gegenwärtigen Stande der hiſtoriſchen Unterſuchung wohl von ſehr Wenigen für unzweifelhaft gehalten werden wird, ſo frage ich, ob die vorausgeſetzte Erfahrung von Menſchen, welche vor achtzehn Jahrhunderten lebten und zwar in einer Zeit, die ſich durch große Wunderſucht charakteriſirte, nicht müſſe durch das ebenfalls mittelſt Erfahrung, aber mittelſt eigener, wohl conſtatirter Erfahrung uns bekannt gewordene unmittelbare Zeugniß Gottes aufgewogen werden? Es appellirt da der Hiſtoriker, welcher ſolche ſich ſelber widerſprechende Wundererzählungen verwirft, von einem Zeugniſſe von Menſchen, welche ihm erzählen, daß ſie 5—5=8 gefunden, viereckige Cirkel und wiederlebende Leichname geſehen haben, auf das Zeugniß Gottes, welcher durch ſeine fortwährende mittelſt der Erfahrung der Jahrhunderte für unſere Vernunft feſtgeſtellte Offenbarung uns zuruft: Ich kann keine viereckigen Cirkel machen, keine Eſel ſprechen laſſen und kein gebacknes Brodt aus Nichts ſchaffen. Macht ſich, fragen wir, der Geſchichtsforſcher, welcher ſo urtheilt, dabei eines Aprioriſmus ſchuldig, oder trifft die Anklage vielmehr ſie, die uns zurufen: Ihr verwerft die Wunder, weil ihr *unſern* Gottesbegriff verwerft; ſehet *unſer* Gott kann Wunder thun, und alſo ſind Wunder möglich? Von wannen denn euer Begriff eines Gottes, deſſen Allmacht darin beſtehen ſoll, daß er alles und ſo denn auch das Widerſinnige thun kann? Iſt er der Erfahrung entlehnt, welche eine beſtändig feſte Ordnung im Verlauf der Dinge aufweiſt und von da zur Erkenntniß eines Gottes der Ordnung aufſteigt? Iſt er der Bibel entlehnt? Aber ſie verkündigt uns gerade, daß Gott nicht alles thun kann, namentlich das nicht, was ſeiner Weisheit, Heiligkeit und Liebe widerſtreitet, Jeſ. 49, 15; Jer. 33, 20. 21. 25. 26; Hebr. 6, 18, und Jeſus ging davon aus, daß es vielleicht *nicht möglich* bei Gott ſein werde, den Kelch hinwegzunehmen, um deſſen Abwendung er betete,

Matth. 26, 39. Oder ist er vielleicht dem orthodoxen Lehrbegriff entlehnt? Aber weiß man denn nicht, daß nach demselben Gottes Allmacht, wie sehr immer durch nichts außer ihm ad extra bedingt, aufs festeste ad intra durch sein Wesen bedingt ist, daß, nach Voetius, in Gottes Werken keine „repugnantia in terminis" sein kann, und daß die Lehre, daß Gott auch das logisch Widersinnige thun kann, von ihm als ein „absurdorum omnium praecipitium" und als ein „asylum contradictionum" abgewiesen wird, wonach man zuletzt Gott die Macht zuschreiben müßte, machen zu können, daß ein Hund ein Stein sei, ein Körper keine Größe habe, oder eine Eigenschaft ohne Subject bestehe?" Weiß man denn nicht, wie Calvin das Wunder der Transsubstantiation als eine Monstrosität abwies, durch welche die ganze Naturordnung umgekehrt werde, und welcher, wie Zwingli es ausdrückte, „unsere Sinnenwerkzeuge und unsere Vernunft sich widersetzen", und soll man von diesen echt orthodoxen und gesunden Ideen von der Allmacht Gottes zu der verworfenen Lehre der Socinianer zurückkehren, daß, in Kraft der göttlichen Allmacht „die Sonne eben so gut eine Hand oder einen Zoll breit größer oder kleiner sein und eben so gut im Westen als im Osten aufgehen könne?" Dies zu glauben steht natürlich Jedem frei, aber man erhebe eben dabei nur keinen Anspruch auf kirchliche Orthodoxie. Wozu denn der neueren Theologie es vorwerfen, daß ihre Leugnung des Wunders die Frucht eines aprioristisch aufgestellten Gottesbegriffs sei, von welchem die neuere Wissenschaft nicht ausgeht, während man selber die Möglichkeit der Wunder auf eine aprioristische, unchristliche und heterodoxe Fiction baut, bei welcher der Beweis für den Satz „Wunder sind möglich" schließlich darauf hinausläuft: Wunder sind möglich, weil wir sie für möglich erklären?

Ich habe bei meiner Kritik von den Aufhellungen Gebrauch gemacht, welche meine Vorgänger herbeigebracht haben, und die von mir verwerthete Literatur in der geschichtlichen Einleitung zu dieser Schrift bezeichnet. Seit ich mit dieser Arbeit fertig war, erschienen das schon genannte Werk von Keim, die Aufsätze von Hilgenfeld[1]), und in unserm Vaterlande der erste Theil der Untersuchung von Michelsen[2]), dessen Versuche den ursprünglichen Marcus herzustellen ich erfreut zustimme, mögen auch die Wege, auf welchen wir einhergehen, und unsere Ergebnisse nicht dieselben sein. Ausdrücklicher Widerlegung der Ansichten Anderer habe ich mich enthalten zu müssen geglaubt. Ich gebe hier, wie früher in meiner Kritik des vierten Evange-

[1]) Zeitschrift für wissensch. Theologie, 1867, Hft. 3. 4; 1868, Hft. 1.
[2]) Het evangelie van Marcus. Amst. 1867.

liums, das Ergebniß eigener Unterſuchung, wie es ſich, nach Kenntnißnahme auch von den Schriften meiner Vorgänger, geſtaltet hat, und aus welchem den Sachkundigen ſich von ſelber ergeben wird, in welchen Beziehungen meine Anſicht von der Anderer abweicht oder mit ihr übereinſtimmt. Ich erwähne dies im Voraus, damit man nicht einem vornehmen Ignoriren der Arbeit Anderer — von welchem ſicherlich die Einleitung zu dieſer Unterſuchung das Gegentheil beweiſt — zuſchreibe, was nur die Folge der Abſicht iſt, den Leſer, ohne ihn durch alle die Irrgänge der Kritik zu leiten, durch die ich ſelber mich hindurchwinden mußte, mit den Gründen, auf welche ſich meine Auffaſſung ſtützt, bekannt zu machen.

Wie man ſehen wird, habe ich nochmals die Auferſtehungsfrage hiſtoriſch in der Abſicht unterſucht, die darauf bezügliche älteſte apoſtoliſche Vorſtellung ins Licht zu ſetzen. Diejenigen, deren Religion noch immer ſteht oder fällt mit dem Glauben, daß der Leichnam Jeſu am dritten Tage lebendig aus dem Grabe hervorgetreten, mögen durch die Kritik und eine genaue Exegeſe der Texte erfahren, daß dieſer Glaube nicht der der Apoſtel war, und daß es nicht zuläſſig iſt, während man das Niederſteigen Jeſu in den Hades preisgegeben — und die Auferſtehung Jeſu alſo nicht mehr, wie die Apoſtel, für eine Rückkehr aus dem Hades anſieht, eine eigengemachte, davon abweichende Vorſtellung mit dem Namen einer apoſtoliſchen zu bezeichnen und unter dieſer uſurpirten Flagge ſich der modernen Wiſſenſchaft entgegenzuſtellen. Keiner der ſich ſo nennenden Orthodoxen glaubt jetzt mehr an das Daſein einer Unterwelt, und darin weichen alle von den Apoſteln ab. Das hingegen, worin alle, altevangeliſche und neuevangeliſche Gläubige, übereinſtimmen, iſt der Glaube, daß das Kreuz für Jeſus der Weg zu ſeiner Verherrlichung geworden iſt. Möchte man, bei einem ſolchen gemeinſamen Abweichen von der Form und bei dem gemeinſamen Feſthalten am Weſen des alten apoſtoliſchen Bekenntniſſes, ſich einander nur in Liebe vertragen, ſei es denn auch, daß die Löſung auf der einen Seite bleibe: „Selig, die deshalb glauben, weil Petrus, Thomas und Andere den Verherrlichten geſehen haben“, auf der andern Seite das Wort: „Selig, die glauben, obſchon ſie nicht geſehen haben.“

Was ich wünſche iſt, daß auch dieſe Unterſuchung beitragen möge, allzu furchtſame Vertreter der neueren Theologie zu überzeugen, daß die Frage nach dem geſchichtlichen Jeſus nicht hoffnungslos ſteht, und daß die Kritik, weit entfernt davon das Chriſtusbild zu verdunkeln, einen Jeſus uns kennen lehrt, welchen Jeder, dem es um Religion und Sittlichkeit zu thun iſt, auch noch jetzt der Gemeinde predigen kann als das Licht der Welt und als den oberſten Führer der Menſchheit auf dem Gebiet des religiöſen Lebens.

Ist Jesus dies nicht mehr für Manche, für die nicht nur das Christenthum, sondern die Religion selber sich in eine poetische Illusion aufgelöst hat, so möge die Kritik sie lehren, daß, wenn nach ihrer Meinung die Religion lauter Poesie ist, diese Poesie sich nirgend schöner und erhabener geoffenbart hat als in Jesu, und daß es auch selbst in diesem Fall nicht das mindeste Recht giebt, mit der Geschichte in Händen, seinen sittlichen Charakter in Zweifel zu ziehen, und uns des Dogmatismus zu beschuldigen, wenn wir auf kritische Gründe hin, welche sie zu entkräften nicht im Stande gewesen, zwischen dem unterscheiden, was Jesus selber lehrte, und was ihm durch die Ueberlieferung angedichtet ist. Welchen Werth die Kritik der Derartigen habe, geht unter anderm daraus hervor, daß Dieselben, welche den geschichtlichen Berichten über Jesus fast alle Glaubhaftigkeit absprechen und sogar die scheinbar am meisten authentischen Aussprüche, welche ihm von den Evangelisten zuerkannt werden, für später ihm, im Streit der Parteien, mit bestimmter Absicht, in den Mund gelegte Worte ausgeben, — auf die geschichtliche Wahrheit und Genauigkeit dieser Berichte pochen, wo diese, wie z. B. in den Reden über die Parusie, es rechtfertigen sollen, Jesum für einen Schwärmer zu erklären, der, nachdem er seinen ursprünglichen Plan mißlingen gesehen, auf einen andern Weltenthron speculirt habe, welcher für ihn bei seiner bevorstehenden Wiederkunft zu erwarten war. Dies nennen wir Messen mit zweierlei Maßen. Oder soll man dabei der Absicht Werth beilegen, einen, wie Renan es ausdrückt, recht palpablen, echt jüdischen Jesus in der Geschichte zu sehen? Als ob Jesus um nur recht palpabel zu sein und als echter Sohn Israels in den Rahmen seiner Zeit recht zu passen, nothwendig ein sinnloser Schwärmer habe sein müssen, der, um das Ziel, welches er sich setzte, zu erreichen, die Rolle eines Thaumaturgen gespielt und seine Wiederkunft in den Wolken erwartet habe! Eine solche Kritik möge sich der von ihr behaupteten „Voraussetzungslosigkeit" überheben, aber sie wird im Grunde von Antipathien beherrscht, welche der ruhigen Untersuchung der Thatsachen fremd sein sollten. Welcher Werth in objectivem Sinne der Religion, namentlich derjenigen, welche Jesus mit Wort und That gepredigt hat müsse zuerkannt werden, und ob das Ideal, nach welchem er strebte, eine Illusion war, oder im Gegentheil eine Wahrheit, welche dem am tiefsten empfundenen Bedürfniß des menschlichen Herzens voll genügt, ist eine Frage, deren Beantwortung nicht vor das Forum der historischen Kritik gehört, die nur die Thatsachen constatirt, sondern der Religionsphilosophie obliegt. Was ich meines Theils in ihr als Wahrheit erkenne, ist bekannt. Meine Wissenschaft auf dem Gebiet der Religion reicht noch immer nicht weiter als die des Paulus, wenn er schrieb: „ich wollte nichts anders unter euch wissen

als Jeſum Chriſtum, die Kraft Gottes und die Weisheit Gottes", und dies immerhin auch trotz Derer auf der einen Seite, die ausſchließlich ſich „die Chriſtuspartei" nennen, 1. Kor. 1, 12, und noch ebenſo wie die Juden zur Zeit des Apoſtels „Zeichen ſuchen", auf der andern Seite dem modernen Heidenthum gegenüber, in deſſen Schätzung die Religion des Gekreuzigten auch heute noch „eine Thorheit" bleibt.

Leyden, im Februar 1868.

Berichtigungen.

Seite	12,	Zeile	1	von	unten	anſtatt:	philoſophiſch,	lies:	philologiſ
"	20,	"	14	"	"	"	Matth.	"	Marc.
"	38,	"	22	"	"	"	*ἐγέντο*	"	*ἐγένετο.*
"	47,	"	5	"	oben	"	Ap. Geſch.	"	Matth.
"	74,	"	4	"	"	"	21, 20	"	19, 20.
"	79,	"	8	"	unten	Col. 1, anſtatt:	2, 25	"	2, 24.
"	81,	"	10	"	oben	" 2, "	23	"	22.
"	82,	"	10	"	"	" 1, "	0	"	10.
"	83,	"	2	"	unten	" 2, "	" "	"	21, 19,
"	86,	"	13	"	oben	" 2, "	26, 13	"	24, 14.
"	86,	"	18	"	"	" 2, "	13	"	26, 13.
"	97,	"	11	"	"	anſtatt:	9 lies:	19.	
"	98,	"	4	"	"	"	v. 17 "	9, 17.	
"	102,	"	17	"	unten	"	14, 13 "	14, 9.	
"	102,	"	17	"	"	"	26, 9 "	26, 13.	
"	102,	"	19	"	oben	"	*ἐπὶ* "	*εἰς.*	
"	102,	"	7	"	"	"	*ἡλί* "	*ἡλί*, 27 46.	
"	108,	"	7	"	unten	"	2 "	1.	
"	109,	"	12	"	oben	"	19 "	7.	
"	109,	"	2	"	unten	"	tegt "	legt, 16, 4.	
"	120,	"	3	"	"	"	*ἐκεῖτο* "	*ἔκειτο.*	
"	122,	"	5	"	"	"	33 "	23.	
"	124,	"	1	"	"	Col. 2, anſtatt:	— "	17.	
"	138,	"	17	"	"	" " "	12 "	2.	
"	152,	"	8	"	"	anſtatt:	gewöhnlich, lies:	wahrſcheinlich.	
"	155,	"	15	"	"	"	49 lies 50.		
"	186,	"	17	"	oben	"	nicht um, lies: um.		

Inhalt.

Seite.

Vorrede des Ueberſetzers III
Vorrede des Verfaſſers VII

Einleitung.

Geſchichtliche Ueberſicht der kritiſchen Unterſuchungen der ſynoptiſchen Evangelien 1

Erſter Theil.

Unterſuchung der Zuſammenſetzung des Evangeliums nach Matthäus, daſſelbe für ſich aufgefaßt und mit Berückſichtigung des Marcus.

Seite.

I. Anordnung der Erzählungen 14
Matth. 1 und 2 14
" 3, 7–10 17
" " 12 . . . . . —
" " 13 . . . . . —
" " 14. 15. 18
" 4, 3—11 . . . . . —
" " 12 . . . . . —
" " 13—16 19
" " 23 20
" " 24, 25. . . . . —
" 5—7 . . . . . —
" 8, 1—4 22
" " 14—17 23
" 9, 1 24
" " 9—13 . . . . . —
" " 14—17 . . . . . —
" " 18—26 25
" " 27—31 . . . . . —
" " 35 26
" 10, 1—4 . . . . . —
" " 5—41 . . . . . —
" " 23 27
" " 25 . . . . . —
" 11, 1 . . . . . —
" " 2—25 . . . . . —
" 11, 20 24 28
" " 25—30 . . . . . —
" 12, 1—8 . . . . . —
" " 4 . . . . . —
" " 5. 6 . . . . . —
" " 9—14 29
" " 15—21 . . . . . —
" " 22 37 . . . . . —
" " 38—42 30
" " 46—50 . . . . . —
" 13, 1 ff. . . . . —
" " 16. 17 . . . . . —
" " 18—23 31
" " 24—33; 44—48 . . . . —
" " 35 . . . . . —
" " 36—43 . . . . . —
" " 49. 50 32
" " 51. 52 . . . . . —

Seite.

Matth. 13, 53 32
" " 54—58 . . . . . —
" 14, 1 33
" " 13 . . . . . —
" " 28—31 . . . . . —
" " 33 34
" 15, 1 . . . . . —
" " 21 28 . . . . . —
" 15, 32 . . . . . —
" 16, 1 35
" " 2 . . . . . —
" " 13. . . . . —
" " 17—19 . . . . . —
" " 21 . . . . . —
" " 24 36
" " 27. 28 . . . . . —
" 17, 5 . . . . . —
" " 6. 7 . . . . . —
" " 13 . . . . . —
" " 14 . . . . . —
" " 15—18 . . . . . —
" " 22 . . . . . —
" " 24b 27. 37
" 18, 1 . . . . . —
" " 3. 4 . . . . . —
" " 7 9 . . . . . —
" " 10 14 38
" " 15–35 . . . . . —
" " 23—35 . . . . . —
" 19, 1 . . . . . —
" " 10–12 . . . . . —
" " 13 . . . . . —
" " 17 . . . . . —
" " 24 . . . . . —
" " 27 . . . . . —
" " 28 39
" 20, 1—16 . . . . . —
" " 20—28 . . . . . —
" " 29—34 . . . . . —
" 21, 10. 11 40
" " 12—14 . . . . . —
" " 21. 22 . . . . . —
" " 28—32 . . . . . —
" " 43 41

	Seite.
Matth. 22, 1—14	41
" " 15—22	—
" " 23 ff.	—
" " 46	42
" 23, 1—37	—
" 24, 1	43
" " 3b.	—
" 25, 1—13	44
" " 14—30	45
" " 31	—
" 26, 1. 2.	46
" " 14—16	—
" " 25	—
" " 32	—
" " 50	—
" " 52—54	—
" " 63b	—
" " 67	—
" 27, 3—10	47
" " 11	—
" " 19	—
" " 24	—
" " 29	—
" " 43	47
" " 51b—53.	48
" " 62—66	—
" 28, 2—4	—
" " 9. 10.	49
" " 11b—15.	—
" " 16	—
Quellen des kanonischen Matthäusevangeliums	50
II. Citate aus dem Alten Testament	51
a. Citate, welche allein bei Trito-Matthäus vorkommen	—
Matth. 1, 23	—
" 2, 5	52
" " 15	—
" " 18	—
" " 19. 20.	—
" " 23	—
" 3, 3	—
" 4, 15	—
" 8, 17	53
" 12, 18—21	—
" 13, 35	—
" 21, 5	—
" 27, 3	—
b. Citate, welche allein bei Matthäus und Lucas (Deutero-Matthäus) vorkommen	54
Matth. 4, 4	—
" " 6	—
" " 7	—
" " 10	—
" 11, 10	—

	Seite.
c. Citate bei Matthäus und Marcus	55
Marc. 4, 12 Matth. 13, 15	—
" 7, 6 " 15, 8	—
" " 10 " " 4	—
" 10, 7 " 19, 5	—
" 10, 19 " 19, 18	—
" 12, 26 " 22, 32	—
" " 30 " " 37	—
" " 36 " " 44	—
" 14, 27 " 26, 31	56
" " 62 " 26, 64	—
" 15, 34 " 27, 46	—
d. Citate in der Spruchsammlung	
Matth. 5, 38	—
" " 21. 27	—
" " 43	—
III. Erzählungen des Matthäus, welche nach Typen und Weissagungen des Alten Testaments gebildet sind.	57
Matth. 1, 1—18	—
" 2, 1 ff.	—
Matth. 4, 13	58
" 21, 2. 7	—
" 24, 15	59
" 26, 15	—
" 27, 3—10	—
" " 34	—
" " 43	60
IV. Doubletten im Matthäusevangelium.	
Matth. 4, 23. 9, 35	60
" 5, 29. 18, 9	—
" " 30. 18, 8	—
" " 32. 19. 9	61
" 6, 15. 18, 35	—
" 7, 16. 12, 33	—
" 9, 13. 12, 7	—
Matth. 9, 34. 12, 24	61
" 10, 15. 11, 24	—
" " 17. 24, 9	—
" 12, 39. 16, 4	—
" 13, 12. 25, 29	62
" 14, 5. 21, 26	—
" 16, 19. 18, 18	—
" 17, 20. 21, 21	—
" 24, 11. 24, 24	—
" " 23. 24, 2	—
" 28, 7. 28, 10	—
Resultat	—
V. Worte und Ausdrücke, welche die beiden ersten Capitel des Matthäus unterscheiden und anderwärts wiederkehren.	63

Zweiter Theil.

Vergleichung des Matthäus- und Marcusevangeliums in unterscheidenden Eigenheiten.

Seite.

I. Stellen im Matthäus, wo der Redactor den Text des Marcus mißverstanden hat. 66

Marc. 1, 13 Matth. 4. 11 . . —
" " 16 " " 18 . . —
" " 20 " " 22 . . —
" " 42 " 8, 3 . . —
" 2, 16 " 9, 11 . . 67
" 4, 11 " 13, 11 . . —
" " 20 " 13, 23 . . —
" " 39 " 8, 25 . . —
" 2, 14 " 9, 9. 10 . —
" " 18 " 9, 14 . . 68
" " 23 " 12, 1 . . —
" " 28 " 12, 8 . . 69
" 3, 18 " 10, 4 . . —
" " 19 " " 4 . . —
" " 32 " 12, 46 . . —
" 5, 11 " 8, 30 . . 70
" " 22 " 9, 18 . . —
" 6, 8 " 10, 9 . . —
" " 9 " " " 10 . —
" " 10 " 10, 11. . —
" " 11 " 10, 14 . . —
" 7, 28 " 15, 27 . . —
" 8, 12 " 16, 4 . . 71
" " 15 " " 6 . . —
" " 28 " " 14 . . —
" " 31. 9, 31. 10, 34. 27, 23. 20, 19. 10, 31 . . . —
" 9, 11—13 Matth. 17, 11 . 72
" " 33—37 " 8, 3 . —
" 10, 1 " 19, 1 . 73
" " 11 " " 9 . —
" " 8 " " 5b . —
" " 13 " " 13 . —
" " 18 " " 17 . —
" " 28 " " 27 . 74
" " 42 " 20, 25 . —
" " 43 " " 26 . —
" 12, 3. 4. 5 " 21, 35 . 75
" " 8 " " 39 . —
" " 28 " 22, 35 . —
" 13, 9 " 10, 17 . —
" " 10 " 24, 14 . —
" 14, 9 " 26, 13 . —
" " 2 " " 4 . —
" " 8 " " 12 . 76
" " 24 " " 28.29 —
" " 41 " " 45 . —
" " 44 " " 48 . —
" " 45 " " 49 . —
" " 53 " " 57 . —
" " 66 " " 69 . 77

Seite.

Marc. 14, 69 Matth. 26, 71 . 77
" " 72 " " 75 . —
" 15, 10 " 27, 18 . —
" " 11 " " 20 . —
" " 36 " " 49 . 78
" 16, 7 " 28, 7 . —

II. Gloſſen in dem Matthäusevangelium, welche dem Text des Marcus zugefügt ſind. 78

a. Einfügung des vorausgeſetzten Subjects oder Objects der Rede —
b. Einfügung bei Ellipſen . . . 79
c. Erweiterung und Vergrößerung 80
d. Nähere Beſtimmung des Subjects —
e. Nähere Beſtimmung der Handlung 81
f. Gloſſen zur Vermehrung der Uniformität im Ausdruck . . . 83
g. Der Gebrauch von *μόνος* bei *εἰ μή* 84
h. Der Gebrauch von *λεγόμενος* und *ὄνομα* . . . . . —
i. Gloſſen in der Vertauſchung von Worten 85
k. Dogmatiſche Gloſſen . . . . —
l. Gloſſen zur Sacherklärung . . 86
m. Dogmatiſche Reihenfolge und Erweiterung der Worte nach dem A. T. 88
n. Schlußformeln bei Matthäus . —
o. Beifügung von *ἀποκριθείς* bei *εἶπεν* 89

III. Matthäus, verglichen mit den Parallelſtellen bei Marcus, führt Perſonen redend ein. 91

IV. Synonyme. 92

V. Verbindungspartikeln. 95

VI. Andere Proben von Correctur bei Matthäus. 97

Marc. 1, 5 Matth. 3, 5 . . . —
" " 9 " " 13 . . . —
" " 11 " " 17 . . . —
" " 12 " 4, 1 . . . —
" " 17 " " 9 . . . —
" " 29 " 8, 14 . . . —
" " 16 " 4, 18 . . . —
" " 20 " " 22 . . . —

				Seite.
Marc.	1, 41	Matth.	8, 3	97
»	2, 15	»	9, 10	—
»	» 21	»	» 13	—
»	» 22	»	» 17	98
»	» 23	»	12, 1	—
»	» 24	»	» 2	—
»	3, 4	»	» 12	—
»	» 16	»	10, 2	—
»	» 28	»	12, 31	—
»	» 35	»	» 50	—
»	4, 1.	»	13, 2	—
»	» 3	»	» 3	—
»	4, 4	»	13, 4	98
»	» 5	»	» 5	—
»	» 6	»	» 6	—
»	» 10	»	» 10	—
»	» 12	»	» 14. 15	99
»	» 15	»	» 19	—
»	» 31. 32	»	» 32	—
»	» 41	»	8, 27	—
»	5, 2	»	» 28	—
»	» 16	»	» 33	—
»	» 13	»	» 32	—
»	» 25	»	9, 20	—
»	» 34	»	» 22	—
»	6, 2	»	13, 54	—
»	» 26	»	14, 9	—
»	» 29	»	» 12	—
»	» 34	»	» 14	—
»	» 35	»	» 15	100
»	» 36	»	» 15	—
»	» 39	»	» 19	—
»	» 43	»	» 20	—
»	» 48	»	» 25	—
»	7, 5	»	15, 2	—
»	» 11	»	» 5	—
»	» 19	»	» 17	—
»	» 25	»	» 22	—
»	8, 6	»	» 35	—
»	» 34	»	16, 24	—
»	» 36	»	» 26	—
»	» 37	»	» 26	—
»	9, 8	»	17, 8	—
»	» 42	»	18, 6	—
»	10, 16	»	19, 15	101
»	» 39	»	20, 23	—
»	» 46	»	» 29	—
»	11, 7	»	21, 7	—
»	» 8	»	» 8	—
»	» 22	»	» 21	—
»	» 23	»	» 22	—
»	» 27	»	» 23	—
»	» 29	»	» 24	—
»	» 32	»	» 26	—
»	12, 2	»	» 34	—
»	» 7	»	» 38	—
»	» 12	»	» 45	—
»	» 14	»	22, 16	—
»	» 15	»	» 19	—
Marc.	12, 19	Matth.	23, 24	101
»	» 24	»	» 29	—
»	» 26	»	» 31	—
»	» 25	»	» 30	102
»	» 37	»	» 45	—
»	13, 1	»	24, 1	—
»	» 2	»	22, 2	—
»	» 3	»	24, 3	—
»	» 7	»	» 6	—
»	» 16	»	» 18	—
»	» 22	»	» 25	—
»	14, 1	»	26, 4	—
»	» 2	»	26, 5	102
»	» 3	»	» 7	—
»	» 6	»	» 10	—
»	» 11	»	» 16	—
»	» 13	»	» 9	—
»	» 18	»	» 22	—
»	» 20	»	» 23	—
»	» 32	»	» 36	—
»	» 41	»	» 45	—
»	» 55	»	» 59	—
»	» 64	»	» 65	—
»	» 65	»	» 67	103
»	» 72	»	14, 75	—
»	» 72	»	26, 75	—
»	15, 1	»	27, 1	—
»	» 6	»	» 15	—
»	» 17	»	» 28. 29	—
»	» 19	»	» 30	—
»	» 19	»	» 29	—
»	» 26	»	» 37	—
»	» 27	»	» 38	—
»	» 34	»	46	—
»	» 39	»	» 54	—
»	» 46	»	» 60	—

VII. Vulgäre und Schriftsprache. 104

VIII. Pleonasmen im Ausdruck des Marcus von Matthäus vermieden. 105

Εὐθύς und *ἤρξατο* 107

IX. Der Tonfall. 108

Marc.	1, 10	Matth.	3, 16	—
»	» 34	»	8, 16	—
»	2, 10	»	9, 6	—
»	» 18	»	» 14	—
»	» 24	»	12, 2	—
»	3, 2	»	» 10	—
»	» 35	»	» 50	—
»	4, 1	»	13, 2	109
»	5, 25	»	9, 20	—
»	» 39	»	» 24	—
»	6, 14	»	14, 1	—
»	» 14	»	» 2	—
»	» 44	»	21.	—

				Seite.
Marc. 6,	48	Matth. 14,	24 . .	109
» »	49	» »	26 . .	—
» »	56	» »	36 . .	—
» 7,	2. 5	» 15,	2 . .	—
» 8,	12	» 16,	4 . .	—
» 10,	8b	» 19,	6 . .	—
» »	23	» »	23 . .	—
» 11,	8	» 21,	8 . .	—
» »	28	» »	23 . .	—
» »	29	» »	24 . .	—
» 12,	2	» »	34 . .	—
» »	9	» »	41 . .	—
» 12,	14	» 22,	17 . .	110
» »	17	» »	21 . .	—
» »	18	» »	23 . .	—
» »	20	» »	25 . .	—
» »	22	» »	27 . .	111
» »	36	» »	43 . .	—
» »	37	» »	45 . .	—
» 13,	9	» 24,	6 . .	—
» »	10	» »	14 . .	—
» »	21	» »	23 . .	112
» 14,	3	» 26,	7 . .	—
» »	6	» »	10 . .	—
» »	9	» »	13 . .	—
» »	18	» »	21 . .	—
» »	24	» »	28 . .	—
» »	29	» »	33 . .	—
» »	30	» »	34 . .	—
» »	31	» »	35 . .	—
» »	42	» »	46 . .	—
» »	44	» »	48 . .	—
» »	50	» »	56 . .	113
» »	54	» »	58 . .	—
» »	67	» »	69 . .	—
» »	68a	» »	70 . .	—
» »	69	» »	71 . .	—
» »	55	» »	59 . .	—
» »	62	» »	64 . .	—
» 15,	14	» 27,	23 . .	—
» »	15	» »	26 . .	114
» »	27	» »	38 . .	—
» »	29	» »	40 . .	—
» »	39	» »	54 . .	—

X. Das Particip mit einem Verbum finitum ſtatt zweier Verba finita mit καὶ verbunden. 116

XI. Der Aoriſt oder das Imperfectum für das Präſens. 117

XII. Der Aoriſt anſtatt des Imperfectums. 119

XIII. Die dritte Perſon des Plurals, ohne beſtimmtes Subject. 120

XIV. Hinzufügung des perſönlichen Fürwortes. 121

XV. Der Artikel. 121

XVI. Die directe Rede, ohne das recitirende ὅτι. 124

XVII. Einzahl und Mehrzahl. 125

XVIII. Kürzere und längere Recenſion von Erzählungen, welche bei Matthäus und Marcus vorkommen. 127

Matth. 9,	1—8	Marc. 2,	1—12 128
» 9,	18—26	» 5,	21—43 —
» 9,	20—22	» 5,	25—34 129
» 14,	34—36	» 6,	53—56 —
» »	6—12	» 6,	21—29 —
» 17,	14—21	» 9,	14—29 130
» 26,	18	» 14,	13—15 —

XIX. Maleriſche Züge und kleine Eigenthümlichkeiten im Marcus, die bei Matthäus nicht gefunden werden. 131

Begeiſterung des Volks für Jeſus . — Großen Nachdruck legt Marcus auf die Lehre Jeſu . . . . . —

XX. Eigennamen. 139

XXI. Perikopen, welche bei Marcus, aber nicht bei Matthäus vorkommen. 141

Marc. 1, 21—28	—
» » 35—39	—
» 4, 21. 24	—
» » 26—29	—
» 7, 31—37	—
» 8, 22—26	—
» 9, 38—42	143
» 12, 41—44	—
» 14, 51. 52	144

XXII. Der dogmatiſche Charakter, durch welchen ſich das Matthäusevangelium von Marcus unterſcheidet. 144

Der Meſſias Davids Sohn	145
Jeſus der Sohn Gottes	—
Matth. 26, 13. 27	146
Die Beſchreibung des Paſſamahls	—
Die perſönliche Chriſtusherrſchaft	—
Die Wiederkunft Jeſu	—
Die Perſon Jeſu in den Vordergrund geſtellt	147
Die Vorſtellung von der Kreuzigung und der Auferſtehung am dritten Tage	—
Die Wunder Jeſu	148
Particularismus	—
Erhebung des Apoſtolats	149
Petrus und Matthäus	—

	Seite.
XXIII. Spätere Hinzufügungen in den kanonischen Text des Marcus.	151
Marc. 1, 1—3	—
» » 4.	152
» » 9.	—
» » 15.	—
» » 28.	153
» » 29.	—
» » 34b	—
» 1, 44	—
» 2, 8	—
» » 9	—
» » 14	—
» » 15b	—
» » 17b	—
» » 26	154
» 3, 16	—
» » 25	—
» » 30	—
» » 32	—
» 4, 11	—
» » 39. 40	—
» 5, 1	—
» » 2	—
» » 9	—
» » 13	—
» » 14	—
» » 15	—
» » 16	155
» » 22. 35	—
» » 25	—
» » 30	—
» » 34b	—
» » 36	—
» » 41	—
» 6, 2	—
» » 4	—
» » 5b	—
» » 8	—
» » 8. 9	156
» » 14	—
» » 17	—
» » 18	157
» 7, 2	—
» » 3—4	—
» » 11	—
» » 26	—
» » 34	158
» 8, 10	—
» » 19. 20	—
» » 31	159
» » 34	—
» » 35	—
» » 38b	—
» 9, 1	—
» » 3	—
» » 5	—
» » 37b	—

	Seite.
Marc. 9, 41	159
» » 48—50	160
» 10, 2	—
» » 11	—
» » 12	—
» » 21	—
» » 24	—
» » 29	—
» » 27	161
» » 30	—
» » 32	—
» » 36	—
» » 38	161
» » 46	—
» 11, 2	—
» » 1	—
» » 3	—
» » 5. 6	—
» » 7	—
» » 10a	—
» » 13	—
» » 14	—
» » 17	162
» » 27	—
» » 32	—
» 12, 17	—
» » 23	—
» » 25	—
» » 26	—
» » 27	—
» » 28	—
» » 31	—
» » 33	—
» » 35	—
» » 36	—
» » 42	163
» 13, 4	—
» » 11	—
» » 23	—
» » 32	—
» 14, 3	—
» » 4	164
» » 4. 5	—
» » 7b	—
» » 12b	—
» » 18	—
» » 28	—
» » 30. 72	—
» » 39	—
» » 36	165
» » 41	—
» » 43	—
» » 48	165
» » 58	—
» » 62	—
» » 65	—
» » 66	166
» » 71	—
» » 72	—

Digitized by Google

	Seite.
Marc. 15, 1	166
" " 2	—
" " 9. 10	—
" " 16	—
" " 21	—
" " 25	—
" " 29	167
" " 34	—
" " 40	—
" " 42	—
" 16, 1	—
" " 4	—
" " 8	168

XXIV. War die Schrift, welche dem Deutero-Matthäus und Deutero-Marcus zu Grunde gelegen hat, ursprünglich ein Ganzes. 168

Marc. 3, 22—30	—
" 4, 12—35	—
Marc. 6, 17—29	171
" 7, 1—23	—
" 8, 1—9	—
" " 14. 16—21	172
" 9, 38—9. 1	173
" " 41—50.	—
" 10, 33. 34	—
" " 45	174
" 11, 20—25	175
" 13, 9b—31	176
" " 35. 36	178

Dritter Theil.

Geschichtlicher Werth und Ursprung der Evangelien nach Marcus und nach Matthäus.

I. Geschichtlicher Werth des Evangeliums nach Marcus.

	Seite.
Die fehlende Geburts- und Kindheitsgeschichte	180
Lose eingefügte Episoden	—
Das Leben Jesu in drei Perioden	181
Einzelne Momente der ersten Periode	—
Einzelne Momente der zweiten Periode	183
Einzelne Momente der dritten Periode	—
Historische Momente im Marcus, welche anderwärts nicht vorkommen	185

II. Mythische Bestandtheile im Proto-Marcus.

a. Vorläufige Bemerkungen. Die ἔργα Jesu	193
b. Die Wundererzählungen	195
c. Ursprung der Wundererzählungen	—
Wundererzählungen späteren Ursprungs	—
Apokryphische Sagen	—
Wundererzählungen früheren Ursprungs	196
Symbolische Redeweise Jesu	197
Uebergang von der symbolischen Beschreibung der geistigen Wirksamkeit Jesu zu symbolischen Schilderungen, welche später als Thatsachen aufgefaßt wurden	198
Der wunderbare Fischzug, Luc. 5, 1 ff. vgl. mit Marc. 1, 17 und Matth. 4, 19	—
Die Verfluchung und das Verdorren des Feigenbaums im Proto-Marcus	—
Die Wundererzählungen, in ihrer Beziehung auf die geschichtlichen Bestandtheile im Proto-Marcus	199
1. Die Theophanie am Jordan	—
2. Die Versuchung	200
3. Der Besessene in der Synagoge	201
4. Heilung eines Aussätzigen	202
5. Der Paralytische zu Kapernaum	203
6. Die Heilung eines Mannes mit einer verdorrten Hand	204

Seite.

7. Verschiedene Wunder auch durch Berührung 205
8. Der Sturm auf dem See . . . . . —
9. Der Besessene im Lande der Gadarener 206
10. Die Auferweckung der Tochter des Obersten in Kapernaum . 208
11. Das blutflüssige Weib 209
12. Die Speisung der Fünftausend 210
13. Das Wandeln über den See 211
14. Das kananäische Weib 213
15. Die Heilung eines Taubstummen und eines Blinden 215
16. Die Verklärung auf dem Berge 216
17. Das Unvermögen der Jünger beim Austreiben des taubstummen Dämons 218
18. Der Blinde zu Jericho 221
19. Der Einzug in Jerusalem 222
20. Die Finsterniß auf Golgatha 224
21. Das Zerreißen des Vorhangs . . . . . —
22. Das geöffnete Grab und die Auferstehung 225

Der ursprüngliche apostolische Glaube an die Auferstehung Jesu, 1. Kor. 15, 3—11; Matth. 28, 16 . . . . . —
Erste Ausgestaltung der späteren Tradition, Marc. 16, 1—8 . . . . . —
Zweite Ausgestaltung der Tradition, Matth. 28, 1. 9. 10 228
Dritte Ausgestaltung, Luc. 24 229
Die leibliche Himmelfahrt . . . . . —
Vierte Ausgestaltung, Joh. 20. Der Glaube an Jesu verklärtes Leben, ohne sinnliches Anschauen 230
Die Erscheinung Jesu, Joh. 21 . . . . . —
Die Sage von der Versiegelung des Grabes und der Bestechung der Wächter, Matth. 27, 62—66; 28. 11—15 231
Der unechte Schluß des Marcus, 16, 9—20 . . . . . —
Der älteste geschichtliche Bericht in der ursprünglichen Skizze des Marcus . . . —

III. Geschichtlicher Werth des Matthäusevangeliums. 233

Geschichtliche Parallelen mit Proto-Marcus . . . . . —
Aussprüche, Gleichnisse, Thatsachen 233

IV. Ungeschichtliche Bestandtheile im Matthäusevangelium. 235

V. Die Logia des Matthäus nach Papias. 240

Vergleichung des Berichts des Papias über die Logia mit dem Lehrinhalt des Matthäusevangeliums (Proto-Matthäus). . . . . —

VI. Der Bericht des Presbyters Johannes über Marcus nach Papias. 245

Vergleichung der Beschreibung des Marcus bei Papias mit der ursprünglichen Skizze, welche dem Proto-Marcus zu Grunde gelegen hat . . . . . —

VII. Die späteren Zeugnisse, welche das Vorhandensein und die Entstehung der beiden ersten Evangelien betreffen. 248

VIII. Die Zeit der Abfassung der beiden ersten Evangelien. 250

Beschluß.

Ergebniß der kritischen Untersuchung für Erkenntniß und Würdigung der christlichen Religion. 254

Die drei ersten Evangelien, welche im kirchlichen Kanon nach Matthäus, Marcus und Lucas benannt sind, waren ursprünglich anonyme Schriften und für die Zeitgenossen bestimmt (Luc. 1, 4; Ap.-Gesch. 1, 1). Die Verfasser wollten eine getreue Erzählung von dem, was Jesus gethan und gesprochen hatte, liefern (Luc. 1, 1—4; Ap.-Gesch. 1, 1; Euseb. H. E. III, 39), wurden jedoch dabei unwillkürlich von der dogmatischen Ansicht geleitet, welche, im Streit der Parteien, einem jeden von ihnen eigen war. Sie machten für ihre Arbeit keinen Anspruch auf irgend eine übernatürliche Hülfe oder Eingebung, sondern lieferten, wie bereits Andere vor ihnen es unternommen hatten (Luc. 1, 1), die Ergebnisse, die sie nach sorgfältiger Untersuchung, sei es durch Ueberlieferung, oder aus schriftlichen Quellen, sei es auch aus vermeintlichen, auf den Messias des Alten Testaments bezüglichen Typen oder Weissagungen, als wahr erkannt hatten. Ueberdies beweisen sie durch die Art, wie sie nicht Anstand nehmen von einander oder von ihren Gewährsmännern abzuweichen, daß die Idee der Unfehlbarkeit oder Kanonicität, wie sie zu ihrer Zeit von der Synagoge auf die Bücher des Alten Testamentes bezogen wurde, ihnen in Beziehung auf ihre eigenen Schriften ein für allemal fremd war. Noch im zweiten Jahrhundert galt unter den Christen keine andere Auffassung. Man verehrte die Aussprüche Jesu als Worte Gottes (*τὰ λόγια*), von welchen Matthäus eine Sammlung (*σύνταξις*) geliefert hatte (Euseb. III, 39), hielt gewisse Aufzeichnungen des Marcus, des Freundes des Petrus, für einen glaubwürdigen, obwohl unvollständigen Bericht von dem, was Jesus, der Predigt des Petrus zufolge, gesprochen und gethan hatte (*λεχθέντα καὶ πραχθέντα*), welcher durch die noch immer höher geschätzte mündliche Ueberlieferung ergänzt werde (Euseb. III, 39[1]), und bezeichnete diese Schriften, wie Justinus, mit dem Namen der „Denkwürdigkeiten" (*ἀπομνημονεύματα*), die, ohne von Aposteln geschrieben zu sein, für herrührend von ihnen und ihren Nachfolgern angesehen wurden[2]). Der Werth, welchen man diesen Schriften zuerkannte, hing von dem besondern Standpunkte ab, welchen man in der

[1]) Siehe mein Buch: De oudste getuign. etc. — Die ältesten Zeugnisse betreffend die Schriften des Neuen Testaments. — Deutsch von Manchot, Bremen 1867. S. 15 f.

[2]) Am a. O. S. 21 f.

Kirche eingenommen hatte, so daß während ein Hegesippus, Justinus und die der jüdisch-christlichen Passafeier zugewendeten Kleinasiaten dem Matthäus den Vorzug gaben[1]), Marcion als Pauliner unter Beseitigung des Matthäus und Marcus das Evangelium nach Lucas für das allein wahre nahm, und selbst bei dieser Schrift sich Veränderungen erlaubte, welche seine dogmatische Denkweise ihm wünschenswerth erscheinen ließ[2]).

Allmählich änderte sich diese Sachlage. Die ursprünglich anonym ausgegebenen und noch von Justinus ohne Angabe eines Verfassers angeführten Schriften[3]) werden geradezu den Verfassern zugeschrieben, deren Namen sie im kirchlichen Kanon tragen, und zwar, mit einigen Ausnahmen, — z. B. des Clemens Alexandrinus, welcher denjenigen Evangelien, welche Geschlechtsregister Jesu haben, die Priorität zuerkannte[4]), — in der gewöhnlichen kirchlichen Reihenfolge. Nach und nach wurde nun die vorher dem Alten Testament zuerkannte Kanonicität auch auf das Neue übertragen, und es wurden nicht allein die Worte Jesu, welche die Evangelien berichten, sondern auch diese Berichte selber neben den Büchern des Alten Testaments in Verbindung mit den apostolischen Briefen, der „Geschichte der Apostel" und dem Buch der „Offenbarung" zu heiligen Schriften (ἁγίαι γραφαί) erhoben[5]), während man fortfuhr, auch der ungeschriebenen Ueberlieferung Ansehen beizumessen.

So blieb der Stand der Dinge von der Feststellung des Kanons ab, gegen Ende des vierten Jahrhunderts, das Mittelalter hindurch. Erst mit der Reformation erwachte die Kritik, von welcher man in der früheren Kirche nichts gewußt hatte. Die ungeschriebene Ueberlieferung verlor ihr Ansehen. Die Beschlüsse der Concilien, wenigstens der ältesten, wurden hochgeachtet, aber für nichts mehr als für die wahre, obschon nicht mehr unfehlbare Auffassung der Lehre der heiligen Schriften gehalten. Hinsichtlich der Schriften selber und ihres Ursprungs erlaubte man sich vom kirchlich festgestellten Kanon abzuweichen. Erasmus war vorangegangen. Bücher wie der Prediger, der Brief des Jakobus und die Offenbarung waren Luther anstößig. Auch Zwingli entnahm aus letzterem Buche keine Beweise, und selbst Calvin leugnete aus historischen Gründen den apostolischen Ursprung des Briefes an die Hebräer, des zweiten Petrusbriefes und der Briefe des Judas und Jakobus, obschon er, ungeachtet der Verwerfung der Authentie dieser Schriften, ihre Kanonicität aufrecht hielt.

---

[1]) Am a. O. S. 21 f. u. S. 139.
[2]) Am a. O. S. 73 ff.
[3]) Am a. O. S. 21.
[4]) Euseb. H. E. VI, 14.
[5]) Die ältesten Zeugnisse S. 98 ff.

Auch die protestantischen Kirchen hielten an der Unfehlbarkeit der kanonischen Schriften fest, und gaben das in der Kirche zwar falsch angewandte, jedoch wahre Princip, daß die christliche Wahrheit bestimmt sei, sich auch über die Grenzen der apostolischen Zeit hinaus weiter zu entwickeln, auf, um mit Ausschluß jeder andern Erkenntnißquelle die Schrift zur alleinigen, unfehlbaren und allgenugsamen Erkenntnißquelle der Wahrheit zu erheben. Mit einer solchen Schriftbetrachtung wurde von da ab die Thür der Untersuchung wieder geschlossen, und jeder Versuch der Kritik, welcher der Unfehlbarkeit auch nur des Buchstaben im geringsten Abbruch zu thun drohte, als Ketzerei verurtheilt, mochte auch die Dogmatik, indem sie an dem „auctor primarius" festhielt, in dem freien Forschen nach den „auctores secundarii" der biblischen Bücher keinen Nachtheil für den Glauben erblicken[1]).

So konnte es auf die Dauer nicht bleiben. Unter den Protestanten begann die Kritik, welche, dem Principe nach anerkannt, von der Reformation allein auf die Traditionen der Kirche und die geschichtlichen Zumuthungen des römischen Stuhls, mindestens in den Hauptsachen, in Anwendung gebracht war, ihr Recht auch in Beziehung auf die „Schriften" geltend zu machen. Die Schule von Saumur in Frankreich eröffnete eine freie Untersuchung der hebräischen Punkte und Vocale. Grotius und die Remonstranten fingen an, die Unfehlbarkeit des Buchstaben anzutasten und an die Stelle des allegorischen Sinnes der Schrift, welchen der heilige Geist den Gläubigen finden lehre, die gewöhnliche menschliche, das ist grammatische Erklärung zu stellen. Die patristische Ueberlieferung vom ursprünglich hebräischen Matthäus, von den alten Protestanten als nachtheilig für die Unfehlbarkeit des kanonischen griechischen Matthäus abgewiesen, wurde aufs neue von Richard Simon, Michaelis und Andern vertheidigt, und von Grotius sogar die Frage aufgeworfen, ob das letzte Capitel des Evangeliums nach Johannes von der Hand des Apostels sei. Zwar erhoben sich orthodoxe Protestanten hiergegen und erklärten, gestützt auf das Ansehen eines Voetius und Buxtorf, die hebräischen Punkte und Vocale für unfehlbar; zwar ließ man die allegorische Bibelauslegung, nach dem Vorgange des Coccejus, kräftiger als je wieder aufleben: dies Alles konnte nicht verhindern, daß das protestantische Princip „Verwerfung des göttlichen Ansehens der Ueberlieferung" nach und nach stets mehr zu seinem Rechte zu kommen suchte. Oder rührten denn nicht die Handschriften von fehlbaren Mönchen her, und war die hebräische Vocalisation nicht durch die Masora, das ist durch die Tradition, festgestellt? War der Kanon nicht kirchlichen

[1]) Siehe des Verfassers Leer der Herv. Kerk, 4. Ausgabe I, 243.

Urſprungs und mußte er nicht in dieſer Eigenſchaft für Proteſtanten, die ſich an die kirchliche Ueberlieferung nicht gebunden achteten, ebenſowohl als jede andere Behauptung der alten Mutterkirche ein Gegenſtand freier Unterſuchung werden? War einmal erlaubt, ja Pflicht, die kirchliche Ueberlieferung zu unterſuchen, dann mochte und mußte man immerhin eine freie Unterſuchung des Charakters und Urſprungs der bibliſchen Bücher anſtellen; und konnte man, indem man es that, Unfehlbarkeit und Kanonicität Schriften zuerkennen, welche ſich ſelber nicht für unfehlbar ausgaben?

So fragten Semler, Leſſing und Andre. Selbſt die conſervative Partei begriff, daß man, bevor man ſich auf das göttliche Anſehen Jeſu und der Apoſtel verlaſſen dürfe, erſt auf kritiſch hiſtoriſchem Wege ſich von der Echtheit und Glaubwürdigkeit der bibliſchen Berichte überzeugen müſſe. So wurde die Thür der Unterſuchung aufgethan und die Furcht eines Voetius, Trigland, Buxtorf gerechtfertigt, daß wenn einmal die kritiſche Wiſſenſchaft unter der Verſicherung, daß ſie kein anderes Ziel habe als das göttliche Anſehen der Schrift zu ſtützen, eingelaſſen worden, ſie ſich ſofort des Terrains bemächtigen und die Grundlagen des Kirchenglaubens umſtürzen werde. Man ging nun an das Unterſuchen und öffnete die Augen für den wechſelſeitigen Widerſpruch der evangeliſchen Berichte. Die conſervative Partei, nicht mehr durch das kirchliche Anſehen geſtützt, ſah ſich genöthigt, den Feind mit denſelben Waffen, deren er ſich bediente, das iſt mit wiſſenſchaftlichen Gründen zu beſtreiten. Gegen die Behauptung wechſelſeitigen Widerſtreits der Berichte wurde jetzt, ungeachtet Luthers Erklärung, daß ſolche Widerſprüche dem Glauben keinen Abbruch thäten, eine neue Methode ausgedacht. Die Harmoniſtik trat mit der Ankündigung, das ſcheinbar Widerſtreitende auszugleichen, auf. Man machte aus zwei verſchiedenen Aufzeichnungen derſelben Erzählung zwei Begebenheiten. Jeſus hatte zweimal einen Zöllner berufen, einmal den Levi und ein andermal den Matthäus, zweimal ein Töchterlein auferweckt, eins eines ungenannten Oberſten, und eins des Synagogen-Oberſten Jairus, zwei Abendmahlzeiten vor ſeinem Tode gehalten, die eine am 13. und noch eine am 14. Niſan; und daß Judas geſtürzt und auseinander geborſten war (Ap.-Geſch. 1, 18), war dem Umſtande zuzuſchreiben, daß der Strick nachgegeben, an welchem er ſich, nach Matthäus, erhängt hatte. Erſchienen alsbald die erſten Proben der harmoniſtiſchen Kunſt ungenügend, ſo ſann man ſogleich auf andere Mittel. Selbſt die Grammatik wurde zu Hülfe gerufen. Daß Jairus' Töchterlein, nach Matthäus, geſtorben war (ἄρτι ἐτελεύτησεν), bedeutete, ſchrieb Kuinoel, daß ſie im Sterben lag, weil Marcus dies ausſagte, und führte zum Beweiſe an, daß der Aoriſt für das Präſens ſtehe. Daß Judas einen Acker gekauft hatte (ἐκτήσατο

χωρίον) für den empfangenen Lohn (Ap.-Geſch. 1, 18), bedeutete, „daß er veranlaßt hatte, daß die Hohenprieſter ihn gekauft hatten", nach der Regel: „quod quis per alium facit, ipse fecisse censendus est"; und das Paſſa, welches die Juden, nach Joh. 18, 28, am Abend vor dem Tage, an welchem Jeſus vor Pilatus ſtand, noch eſſen mußten, wurde für eine andere Feſtmahlzeit erklärt, weil Jeſus, nach Matthäus, ſchon am Abende vorher das Paſſalamm gegeſſen hatte.

Alle dieſe Mittel wurden bald als eben ſo viele Kunſtgriffe von der Wiſſenſchaft bei Seite geſtellt und der Grund zu einer neuen Unterſuchung gelegt. Insbeſondere erweckte der Umſtand Aufmerkſamkeit, daß die drei erſten Evangelien, bei häufig wörtlicher Uebereinſtimmung, in eben ſo vielen und erheblichen Beziehungen nicht nur in Worten, ſondern auch in Sachen von einander ſich unterſcheiden. Konnten die Verſchiedenheiten durch die Harmoniſtik nicht ausgeglichen werden, ſo lag es auf der Hand an eine gemeinſchaftliche Quelle zu denken, welche alle drei gebraucht hatten und bei welcher jeder auf ſeine Weiſe Aenderungen, Zuſätze und Auslaſſungen ſich erlaubt hatte. Willkommen war hier die patriſtiſche Ueberlieferung von einem urſprünglich hebräiſchen Matthäus und von dem Hebräer-Evangelium, durch welche Eichhorn[1]) und Andre nach ihm auf den Gedanken kamen, daß unſere griechiſchen Evangelien Erzählungen oder freie Bearbeitungen eines urſprünglich hebräiſch geſchriebenen Textes ſeien. Das Ungenügende dieſer Hypotheſe in ihrer erſten Anwendung rief neue Verſuche gleicher Art hervor[2]), welche jedoch durch ihren immer complicirteren Charakter und das Unnatürliche der Vorſtellung, als hätten die Evangeliſten nach Art moderner Compilatoren aus einer Reihe hebräiſch und griechiſch geſchriebener Quellen und Nebenquellen ihre Berichte zuſammengeſtellt, ſich ſelber zu nichte machten. Dazu kam, daß das kanoniſche Matthäus-Evangelium, wie ſchon Calvin bemerkt hatte, durch die Anführung von Citaten nach dem Text der LXX, und zwar an Stellen, wo der hebräiſche Text der Beweiskraft ermangelte, ſeine griechiſche Abkunft deutlich verrieth, und daß die Behauptung von Fehlern, die man in der Ueberſetzung des Hebräiſchen im Text des Matthäus zu bemerken geglaubt hatte (Eichhorn, Berthold[3]), ungegründet gefunden wurde. Ueberdies, wenn auch aus der Annahme eines gemeinſchaftlichen hebräiſchen oder aramäiſchen Textes die Abweichung in Kleinigkeiten, die Verſchiedenheit im Gebrauch von Artikeln, Partikeln, Zeitformen der Verben u. ſ. w. erklärt werden konnte,

---

1) Allg. Biblioth. 1794, V, 759 f.

2) Marſh in den Anmerk. u. Zuſätzen zu J. D. Michaelis Einl., überſ. v. Roſenmüller, Gött. 1795, 1803 und Eichhorn ſelbſt Einl. ins N. T. 1804. Th. 1,

3) Einl. III, 1203.

von woher denn auf der andern Seite bei von einander unabhängigen Erzählern so viel wörtliche Uebereinstimmung?

Diese Bedenken riefen die Hypothese von Gieseler[1]) ins Leben, daß eine allmählich stereotypirte mündliche Ueberlieferung der spätern schriftlichen Aufzeichnung vorangegangen sei. Hatte diese Hypothese ihren relativen Werth, in so fern die mündliche Ueberlieferung, auch auf Grund äußerer Zeugnisse (Luc. 1, 1—4), der ersten schriftlichen Redaction voraufging, sie war doch unzureichend, um ohne zwischeneinliegende schriftliche Urkunden als gemeinschaftliche Quelle unserer drei kanonischen Evangelien dienen zu können. Oder konnten z. B. Parentheseen wie *ἦσαν γὰρ πολλοί* Marc. 2, 15, *ὅτι ἔλεγον — ἔχει* 3, 30, *ὅτι πολλοὶ ἐσμεν* 5, 9, *ἔλεγεν γὰρ — ἄνθρ.* 5, 8, *πάντες γὰρ αὐτὸν εἶδον* 6, 50, *τότε συνῆκαν κτέ* Matth. 16, 12; 17, 13 (vergl. Marc. 3, 30; 5, 42; 6, 14; 9, 6), wovon einige, wie *ἦσαν γὰρ βεβαρημένοι*, Matth. 26, 43 und Marc. 14, 40, *ἤδει γὰρ — παρέδ. αὐτόν* Matth. 27, 18: Marc. 15, 10 (vergl. auch Matth. 26, 48 und Marc. 14, 44), selbst bei zwei Evangelisten vorkommen, als Stereotypen in der mündlichen Ueberlieferung angesehen werden? War es wahrscheinlich, daß die Stellung der blutflüssigen Frau bei allen dreien zwischen dem ersten und zweiten Theil der Erzählung von Jairus, oder der Salbung zu Bethanien nach Matthäus 26 und Marcus 14 in demselben Zusammenhang, die feststehende Form mündlicher Erzählung gewesen?

Mußte so auch diese Hypothese, unbeschadet ihres relativen Werthes, aufgegeben werden, kein besseres Geschick erwartete die Diegesen-Hypothese Schleiermachers[2]), als hätten die Evangelisten, jeder auf seine Weise, ursprünglich selbstständige Erzählungen an einander geknüpft, wogegen die beinahe durchgängig gleiche Reihenfolge der Erzählungen bei allen dreien streitet.

Nach allen diesen Versuchen kehrte man zu der früheren Annahme zurück, daß der eine Evangelist den andern benutzt habe. Die conservative Kritik ging hierbei, wie Hug in seiner Einleitung[3]), von der alten Reihenfolge aus, welche durch die Tradition Bürgerrecht erlangt hatte. Zuerst hatte Matthäus griechisch geschrieben; Marcus hatte als Epitomator den Matthäus verkürzt und Lucas sich der Schriften seiner beiden Vorgänger bedient. Daß Marcus, welcher keine Geburtsgeschichte, noch auch große Reihen von Reden hat, kürzer ist als Matthäus, war wahr, aber in den Erzählungen hat gerade das Umgekehrte Statt und es würde viel eher Matthäus der Epitomator des Marcus heißen können. Seitdem wurde jedem der

[1]) Ueber die Entstehung der schriftl. Evv. 1818.
[2]) Ueber d. Schr. d. Lucas, 1817. [3]) II. 1820. §. 25.

Evangeliſten nach der Reihe, bis zu Lucas hin, die Ehre der Priorität zuerkannt. Am übelſten erging es dabei Marcus, da, wie Griesbach[1]) ſchon zu zeigen geſucht hatte, der Text des Marcus nichts Anderes war als eine Compilation aus Matthäus und Lucas, eine Behauptung, welche durch Saunier[2]), Fritzſche[3]), de Wette[4]) und Andere geſtützt wurde.

Dieſe Kritik fand und findet noch ihre Hauptſtütze darin, daß man bei Marcus einen gemiſchten Text wahrzunehmen meint. Die Beiſpiele, welche zum Beweiſe dafür beigebracht werden, ſchienen ſprechend, waren aber aus der Nähe beſehen nicht entſcheidend. Man verwies auf Matth. 8, 16 und Luc. 4, 40. Matthäus ſchrieb *ὀψίας γενομένης*; Lucas *δύνοντος τοῦ ἡλίου*. Marcus hatte beide Ausdrücke 1, 32: *ὀψίας γενομένης ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος*. Hier, ſagte man, habe Marcus einen gemiſchten Text. Denn ein ſeltſamer Zufall würde es ſein, meinte man, daß von dem zwiefachen Ausdruck bei Marcus Matthäus gerade den einen Theil, Lucas den andern herübergenommen haben ſollte. Dabei bedachte man jedoch nicht, daß Matthäus und Lucas von dem tautologiſchen Ausdruck bei Marcus gerade den Theil wegließen, welcher ihrem Sprachgebrauch fremd war. Lucas hat nirgends *ὀψίας γεν.*, Matthäus nirgends *δύνειν*. Dazu kam, daß bei ähnlichen tautologiſchen Ausdrücken auch die Erſcheinung hervortrat, daß, wo Matthäus den Pleonasmus des Marcus 2, 20: „Dann werden ſie faſten an dem Tage" vermeidet, Lucas ihn beibehält 5, 35, oder auch, daß beide von einem tautologiſchen Ausdruck daſſelbe Glied weglaſſen, wie in *ὅτε χρείαν ἔσχε καὶ ἐπείνασεν*, Marc. 2, 25, wo das erſte *ὅτε χρ. ἔσχε* weder Matth. 12, 3 noch Luc. 6, 3 gefunden wird. Solche pleonaſtiſchen Ausdrücke gehörten zum Stil des Marcus, welchen Matthäus und Lucas, obſchon nicht überall, jeder auf ſeine Weiſe verbeſſert hatten. Selbſt die entgegengeſetzte Erſcheinung trat hervor, daß Lucas ſeinen Text unter dem Einfluß der Texte des Marcus und Matthäus redigirt hatte, wie z. B. in der Verſuchungsgeſchichte, wo Lucas 4, 1. 2 den Bericht des Marcus 1, 13 herübernimmt, daß Jeſus vierzig Tage lang in der Wüſte verſucht ward, und zugleich nach Matth. 4, 2. 3 erzählt, daß die Verſuchungen erſt nach den vierzig Tagen den Anfang nahmen; oder wo derſelbe Lucas 8, 25 ſeinen Text *φοβηθέντες ἐθαύμασαν* unter dem Einfluß von Marc. 4, 41, wo allein *ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν*, und

[1]) Comment. qua Marci Evang. totum e Matthaei et Lucae commentariis decerptum esse monstratur. Jen. 1789, 1790.

[2]) Ueb. d. Quellen des Evang. Marc. Berl. 1825.

[3]) Comm. ad ev. Marc. Lips. 1830. Prol. p. XXXVI seqq.

[4]) Lehrb. der hiſt. krit. Einleit. in die kanon. Bücher des N. T. Berl. 5. Ausg. 1848. p. 135, 168 f.

von Matth. 8, 27, wo allein ἐθαύμασαν ſteht, redigirt. Die Hypotheſe von Griesbach mußte überdies fallen, ſobald es einleuchtete, daß nicht allein Lucas, was unverkennbar iſt, ſondern auch Matthäus an den meiſten Stellen einen jüngeren Text als Marcus hat, daß Lucas ſeinem eigenen Sprachgebrauche gemäß, welcher auch aus der Apoſtelgeſchichte bekannt iſt, die Worte wählt, mit welchen er z. B. 8, 22—26 die Fahrt Jeſu über das Meer, abweichend von den Texten des Matthäus und Marcus beſchreibt, Matth. 8, 23—27; Marc. 4, 35—41[1]), oder wo er 21, 20—24, post eventum, der Zerſtörung Jeruſalems durch die Römer anpaßt, was bei Marc. 13, 2. 14. 17 allein auf die Weltkataſtrophe Bezug hat, welche am Ende des gegenwärtigen Zeitlaufs Statt haben ſoll.

Die Hypotheſe von Griesbach wurde deshalb mit Recht verlaſſen. Wohl ſuchten Schwegler[2]), Baur[3]), Köſtlin[4]), letzterer jedoch unter Vorbehalt eines Proto-Marcus nach Papias, ſie ſich zu nutze zu machen, um ihre Meinung zu empfehlen, daß Marcus, als neutraler Evangeliſt, aus Matthäus das für die Pauliniſche Partei anſtößige juden-chriſtliche, aus Lucas das für die Chriſten aus den Juden anſtößige Pauliniſche Element weggelaſſen habe, wurden aber, obgleich Strauß ihnen Beifall ſchenkte, in dieſem Punkt von Hilgenfeld[5]) und unter uns von Lambrechts[6]) durch die Nachweiſung widerlegt, daß mindeſtens Lucas nach Marcus geſchrieben habe. Der neutrale Charakter des Marcus konnte immer die Folge ſeiner größeren Urſprünglichkeit ſein. Denn je näher ein Schriftſteller den Ereigniſſen ſelber ſtand, deſto mehr war zu erwarten, daß ſpäter aufgekommene juden-chriſtliche und Pauliniſche Tendenzen einer ſolchen Arbeit fremd ſein müßten. Marcus lieferte, ſo angeſehen, ſtatt eines farbloſen Evangeliums ein Chriſtenthum, welches, eben wie Jeſus ſelber, über Glaubenszwieſpalt erhaben, noch außerhalb der ſpäteren Parteien ſtand.

---

[1]) Man achte auf λίμνη für θάλασσα (vergl. Luc. 5, 1. 2; 8, 33), auf ἀναγέσθαι (vergl. Apoſtelgeſch. 13, 13; 16, 11; 18, 21; 20, 3 u. ſ. w.), πλεῖν (vergl. Apoſtelgeſchichte 21, 3; 27, 2. 6. 24); ἀφυπνοῦν hap. leg. für καθεύδειν; συμπληροῦσθαι für γεμίζεσθαι (vergl. jedoch in andrer Bedeutung 9, 51 und Apoſtelgeſch. 2, 1); κινδυνεύειν (vergl. Apoſtelgeſch. 19, 27. 40); ἐπιστάτης für διδάσκαλος (vergl. 5, 5; 8, 45; 9, 33. 49; 17, 13); κλύδων (hap. leg.); παύεσθαι (vergl. 5, 4; 11, 1; Apoſtelgeſch. 5, 42; 6, 13 u. ſ. w.) καταπλέειν (hap. leg.); ἀντιπέρα (hap. leg.) für πέραν.

[2]) Theol. Jahrb. 1843, p. 203 f. Nachapoſt. Zeitalt. I, p. 457 f.

[3]) Krit. Unterſ. üb. die kan. Evang. Tüb. 1847, p. 555—567.

[4]) Der Urſprung und die Kompoſ. der ſynopt. Ev. Stuttg. 1843, S. 310 f.

[5]) Das Marcus-Evang. Leipz. 1850. Krit. Unterſ. üb. d. Ev. Juſtin's Halle, 1850, Theol. Jahrb. 1852. S. 285 f. Die Evang. nach ihrer Entſteh. u. ſ. w. 1854.

[6]) Spec. exeg. theol.. quo e sermonis narrationisque diversitate Marcum inter et Lucam, hunc illius textu usum esse colligitur. Lugd. B. 1863.

Kam die Priorität dem Marcus zu, so entsprach also das kritische Resultat am meisten dem natürlichen Entwicklungsgange der Sache, nach welchem die echt menschliche, über Parteiwesen erhabene Religion Jesu auf der einen Seite in das Kleid der jüdischen Synagoge gesteckt wurde, auf der andern, nach dem Vorgange des Paulus, stärker als es Jesus gethan, der jüdischen Tradition sich entfremdete, um mit derselben im vierten Evangelium gänzlich zu brechen.

Kein Wunder also, daß gegenüber der Ansicht Baurs und seiner Schule und ebenso gegen die Meinung Hilgenfelds, daß die Evangelisten in der gewohnten Reihenfolge, Matthäus, Marcus und Lucas, geschrieben hätten, die Ansicht Raum gewann, daß unter den synoptischen Evangelien die Priorität dem Marcus zukomme. Vorangegangen waren Herder [1]) und Storr [2]). Hatte Schleiermacher [3]) in dem Zeugniß des Presbyters bei Papias (Eus. III, 39) die Nachricht von einer ursprünglichen Schrift des Marcus gelesen, welcher jedoch der kanonische Marcus nicht entsprach, und die λόγια, welche derselbe Papias dem Matthäus zuschreibt, für eine ursprünglich selbstständige Spruchsammlung erklärt [4]), so baute Credner [5]) auf dieser Grundlage weiter und vermuthete im Matthäus-Evangelium eine Compilation zweier ältesten Schriften von Matthäus und Marcus, von welcher Papias rede, jedoch ohne von dieser Ansicht näher Rechenschaft zu geben. Eben so traten Lachmann [6]) und Weiße [7]) mit der Vertheidigung der größeren Ursprünglichkeit des zweiten Evangeliums auf, letztgenannter sogar mit der Behauptung, daß das kanonische Marcus-Evangelium dem Bericht des Papias entspreche. Auch Wilke vertheidigte gleichzeitig die Ursprünglichkeit des zweiten Evangeliums, mindestens in einer früheren Redaction, als Quelle der beiden andern, aber ohne damit zugleich die Authentie desselben als einer Schrift des Marcus anzuerkennen [8]); eine Arbeit, die sich Bruno Bauer in seiner Kritik der evangelischen Geschichte zu nutze machte. Hitzig dagegen trat für die Ursprünglichkeit und die Authentie des Marcus-Evangeliums ein, für dessen Verfasser er den Johannes Marcus hielt, denselben, welcher ihm zufolge das Buch „der Offenbarung" geschrieben hatte, und erklärte diese Marcusschrift für die

[1]) W. W. XLIV, S. 19.

[2]) De fontibus evv. Matth. et Luc. Tüb. 1794. Ueb. d. Zweck der ev. Gesch. u. s. w. S. 274 f. Tüb. 1810.

[3]) Stud. u. Krit. 1832. S. 758 f. [4]) Am a. O. S. 735 f.

[5]) Einl. I, 203 f. Halle 1836.

[6]) De ordine narrat., in evv. synopt. 1835.

[7]) Ev. Gesch. I. Leipz. 1838, und später in verbesserter Gestalt, die Evangelienfrage 1856. [8]) Der Urevang. Dresd. 1838.

Quelle, deren Matthäus und Lucas ſich bedient hatten[1]). Von da an wurde die Marcus-Hypotheſe das Bollwerk der hiſtoriſchen Kritik gegen die Tübinger Schule. Ewald ging in ſeinem Streit gegen die Tendenzkritik dieſer Schule von der Priorität des Marcus aus. Von unſern kanoniſchen Evangelien war Marcus das älteſte und eine der Quellen des Matthäus und Lucas, dem Marcus-Evangelium aber lagen zwei ältere Schriften, die hebräiſche Spruchſammlung des Matthäus und eine andere, mehr geſchichtliche Erzählung zu Grunde, aus welcher von dem kanoniſchen Marcus ganze Stücke, wie die Bergpredigt, der Hauptmann von Kapernaum u. ſ. w. weggelaſſen waren[2]). So entſtand bei Ewald, Reuß[3]), Réville[4]), Weizſäcker[5]), Holtzmann[6]) und Anderen die Hypotheſe, daß dem kanoniſchen Marcus eine ältere Ausgabe oder ein ſogenannter Proto-Marcus zu Grunde gelegen habe, welcher mit dem Marcus bei Papias ganz oder theilweiſe identiſch, oder von demſelben, nach Weizſäcker, verſchieden war.

Ausgefallen ſind aus dieſer Grundſchrift im kanoniſchen Marcus nach Ewald die bereits angegebenen Stücke, nach Réville außer dem römiſchen Hauptmann auch die Geſandtſchaft des Johannes Matth. 11, 2 ff. und vielleicht die Erzählung von den unſchlüſſigen Jüngern Matth. 8, 19—22; nach Holtzmann die Bußrede des Johannes Matth. 3, 7—11 und 12b, die Verſuchung in der Wüſte Matth. 4, 2—10, die Bergpredigt, der Hauptmann und die heimathloſe Perikope von dem ehebrecheriſchen Weibe Joh. 7, 53—8, 11. Dagegen wurden, nach Reuß, Marc. 1, 1—20; 6, 45—8 26 (die Perikopen, welche Lucas nicht hat) und ſpäter auch die Leidensgeſchichte 14, 1—16, 8 erſt hinzugefügt.

Der allzu ſubjective Charakter dieſer kritiſchen Operationen mißfiel nicht nur den Tübinger Vertretern der Griesbachſchen Hypotheſe und Hilgenfeld, welche dabei blieben auf Grund eben der Stellen, bei welchen die Freunde der Marcushypotheſe die Priorität des Marcus preisgaben und die Hand eines Deutero-Marcus anzutreffen meinten, für den früheren Urſprung des Matthäus in die Breſche zu treten, ſondern fand auch im Lager ſelbſt der Vertheidiger der Priorität des Marcus Widerſpruch.

---

[1]) Ueb. Joh. Marcus und ſeine Schriften Zür. 1843.

[2]) Jahrb. I, 113 f. II, 180 f. Die drei erſten Evv. überſ. u. erkl. 1850.

[3]) Geſch. der h. Schriften N. T. 1842, 53. 60. 64. Études comparatives sur les trois premiers évangiles etc. Revue von Colani, 1855—1858.

[4]) Études critiques sur L'évangile selon St. Matthieu. Leide, 1862.

[5]) Unterſuchungen über die evang. Geſch., ihre Quellen u. d. Gang ihrer Entw. Gotha 1864.

[6]) Die ſynopt. Evangg. u. ſ. w. Leipz. 1863.

Männer der verschiedensten theologischen Richtungen, wie Uhlhorn[1]), Weiß[2]), Meyer[3]) (welche letzteren jedoch den Marcus von den λόγια des Matthäus Gebrauch machen lassen), Volkmar[4]), fuhren fort, wie Ritschl vor ihnen[5]), gegen die Hypothese eines Proto-Marcus die Priorität des kanonischen Marcus zu vertheidigen.

Von dieser Ansicht unterscheidet sich A. Klostermann, der in seiner unlängst veröffentlichten Kritik über Marcus[6]) zu diesem Ergebniß gelangt, daß das Marcusevangelium, nach einem bestimmten Plan selbstständig gearbeitet, den Merkmalen der Marcusschrift nach dem Presbyter bei Papias entspricht; so jedoch, daß Marcus, außer den mündlichen Mittheilungen des Petrus, auch das Evangelium des Matthäus gebraucht, und was ihm mit der Wahrheit übereinzustimmen schien, daraus soll herübergenommen, aber bei Seite gestellt haben, was mit der ursprünglichen Evangelientradition im Widerstreit war. Gegen diese Ansicht erhebt sich 1. die Unwahrscheinlichkeit, daß das Matthäusevangelium, so wie es vorliegt, schon vor Marcus entstanden sein, und also in die Apostelzeit hinein reichen sollte; 2. daß einzelne Besonderheiten, wie Marc. 11, 17 und 13, 32 vielmehr an einen textbeschädigenden Glossator denken lassen, als an die verbessernde Hand des Freundes des Petrus; 3. daß die behauptete Selbstständigkeit des Marcus verloren geht, wenn er dem Matthäus, den er vor sich hat, beinahe überall und buchstäblich auf dem Fuße folgt, so daß von dem Petrinischen Element fast nichts als Kleinigkeiten übrig bleiben.

In unserm Lande trat unlängst gegen die Marcus-Hypothese H. U. Meyboom auf, welcher aufs neue die Abhängigkeit des Marcus von Matthäus und Lucas vertheidigte. Außer auf den gemischten Text beruft er sich auf den Umstand, daß bei Marcus gerade solche Perikopen nicht gefunden werden, die entweder allein bei Matthäus, oder allein bei Lucas vorkommen, und daß, bis auf wenige Einzelheiten, der ganze Marcus im Matthäus und Lucas enthalten ist. Hätten Matthäus und Lucas, unabhängig von einander, aus Marcus geschöpft, so wäre es, meint er, ein allzu großer Zufall, daß von zwei von einander unabhängigen Verfassern der eine aus der gemeinschaftlichen Quelle gerade das herübergenommen haben sollte, was der andere wegließ. Dieser Zufall ist jedoch erst dann

[1]) Zeitschr. f. hist. Theol. herausg. v. Niedner, 1866. I. 6.

[2]) Zur Entstehungsgesch. der drei synopt. Evang. Stud. u Krit. 1861.

[3]) Krit. exeg. Handb. üb. d. Ev. des Matth. 1858. Einl.

[4]) Die Religion Jesu. Leipz. 1857.

[5]) Theol. Jahrb. 1841, p. 480 ff. Die Entsteh. der alt-kathol. Kirche, 2. Aufl. 1857, p. 28.

[6]) Das Marcus-Evang. Gött. 1867.

vorhanden, wenn man mit Meyboom Lucas und Matthäus für von einander unabhängige Verfaſſer hält. Dem ſteht, als Ergebniß einer ſorgfältigen Textvergleichung, entgegen, daß Lucas beim Redigiren ſeines hiſtoriſchen Stoffs ſehr gewiß den Marcus, wahrſcheinlich aber auch den Matthäus vor ſich hatte, ſei es auch letzteren in einer Geſtalt, wobei die beiden erſten Capitel und verwandte Stücke noch fehlten. Hieraus erklärt ſich denn auf der Stelle, daß, wo Matthäus Perikopen, wie z. B. Marc. 1, 21—28; 35—39; 12, 41—44, aus ſpäter anzugebenden Gründen überſchlug, Lucas ſie aus Marcus herüberuehmen, und daß umgekehrt Lucas Gründe haben konnte, ganze Stücke aus Matthäus und Marcus wegzulaſſen. Warum Lucas dies that, iſt meiſt deutlich nachweisbar. So überging er Matth. 4, 18—22, Marc. 1, 16—20 wegen Luc. 5, 1—11; Matth. 13, 44—58, Marc. 6, 1—6 wegen Luc. 4, 16—30; Matth. 14, 6—12, Marc. 6, 21—29 wegen Luc. 3, 19. 20; Matth. 26, 6—13, Marc. 14, 3—9 wegen Luc. 7, 36—50; Matth. 21, 18—22, Marc. 11, 12—14; 20—26 wegen Luc. 13, 6—9; Matth. 22, 34—40, Marc. 12, 28—34 wegen Luc. 10, 25—28. Insbeſondere ſind von Lambrechts die Gründe nachgewieſen, weshalb zwiſchen Luc. 9, 17 und 18 die Perikopen Marc. 6, 45—8, 26 wegfielen. Endlich ſtehen der Behauptung, daß Lucas und Matthäus nie daſſelbe aus Marcus überſchlagen, die Perikopen entgegen, welche, dem Marcus allein eigen, weder bei Matthäus, noch bei Lucas angetroffen werden, wie z. B. Marc. 7, 31—37; 8, 22—26. Im Verfolg findet auch Meyboom ſich gedrungen einzuräumen, daß eine Anzahl Stellen im Matthäus eine ſpätere Redaction als der Marcustext verrathen, und meint darin Spuren einer früheren Ausgabe des Matthäusevangeliums oder eines Proto-Matthäus zu ſehen. Dieſes Eingeſtändniß macht die Ausgleichung der Streitfrage leicht. Meyboom erkennt damit an, eben wie die Vertreter der Priorität des Marcus nach ſeiner älteren Redaction, daß unſern beiden erſten kanoniſchen Evangelien eine ältere Grundſchrift voraufgegangen iſt.[1]) Ob man nun dieſe Grundſchrift Proto-Marcus oder Proto-Matthäus nennt, trägt, da doch die Verfaſſer der Evangelien ſich nicht nennen, für die Behandlung der kritiſchen Frage wenig aus. Iſt einmal klar, daß Matthäus und Marcus unabhängig von einander, unter anderen Quellen, eine gemeinſchaftliche Grundſchrift gebrauchten, ſo iſt das zu löſende Problem, dieſe Grundſchrift durch Vergleichung der Texte aufzufinden. Dieſe Arbeit iſt rein philoſophiſch kritiſch und wird ſo wenig durch dogmatiſches Intereſſe

[1]) Geschied. en critiek der Marcushypothese. Amſt. 1866. Unter die Beſtreiter der Hypotheſe reihte ſich unlängſt auch Th. Keim, Geſch. Jeſu von Nazara. Zürich 1867, 1, S. 83—103.

beherrſcht, daß, bei gemeinſchaftlicher Anerkennung der Priorität des Marcus, Schenkel das Marcusevangelium für die älteſte Quelle der evangeliſchen Geſchichte hält, Volkmar dagegen im Marcusevangelium ein chriſtliches Epos ſieht, in welchem Pauliniſche Ideen in ein geſchichtliches Gewand dichteriſch gekleidet werden. Welchen Vortheil Dogmatik oder Geſchichte von der Kritik ziehen werden, iſt eine ſpätere Sorge. Nachdem Viele unternommen haben, dem Problem der Gleichheit und Verſchiedenheit unſerer ſynoptiſchen Evangelien unter die Augen zu ſehen, ſo hat es, um mit Lucas zu reden, auch uns gut geſchienen, indem wir von den Ergebniſſen unſerer Vorgänger Kenntniß nehmen, jedoch ohne dazwiſchen gefügte Polemik, den Ertrag eigener Unterſuchung mitzutheilen. Meine Arbeit wird aus drei Abtheilungen beſtehen. Die erſte ſoll der Unterſuchung der Zuſammenſetzung des Matthäusevangeliums gewidmet ſein; die zweite einer näheren Vergleichung des Matthäus- und Marcusevangeliums in Einzelheiten; in der dritten Abtheilung ſoll die Frage nach dem Urſprunge und hiſtoriſchen Werthe beider Schriften erwogen werden.

Erſter Theil.

Unterſuchung der Zuſammenſetzung des Evangeliums nach Matthäus, für ſich betrachtet und mit Berückſichtigung des Marcus.

I.

Anordnung der Erzählungen.

Daß Matth. 1 und 2 nicht mit 3, 1 zuſammenhängen, erhellt durch Vergleichung letzterer Stelle mit 2, 23. Die Zeitangabe in jenen Tagen bezieht ſich dem Zuſammenhange nach auf die Zeit, wo Joſeph, nach dem Tode Herodes des Großen, mit dem Jeſuskinde aus Egypten zurückkehrte und ſich in Nazareth niederließ, um da zu wohnen 2, 22. 23. Dieſe chronologiſche Ungereimtheit, welche übel einem urſprünglichen Verfaſſer auf Rechnung geſetzt werden würde, berechtigt zu der Annahme, daß einer mit der öffentlichen Wirkſamkeit des Johannes beginnenden Schrift erſt ſpäter eine Erzählung der Geburt und Kindheit Jeſu angefügt und durch eine Uebergangsformel verbunden wurde, mit welcher der compilirende Redactor des erſten Evangeliums auch anderwärts, wie uns deutlich werden wird, nicht zu einander gehörige und anderwärts ſelbſtſtändige Perikopen verknüpft.

Daß die älteſte evangeliſche Tradition nicht mit der Geburt Jeſu anfing, ſondern, wie das Marcusevangelium, mit der Predigt des Johannes, geht aus Ap.-Geſch. 1, 22; 10, 37 hervor, und macht es wahrſcheinlich, daß auch der frühſte Evangelienbericht ohne Geburtsgeſchichte ans Licht trat. Auch lehren alte kirchliche Zeugniſſe, daß die Ebioniten oder die älteſten Chriſten in Paläſtina ſich eines Evangeliums bedienten, welches noch keine Geburtsgeſchichte enthielt.[1])

[1]) Epiphan. Haer. XXX. §. 13. 14.

Lehrt eine vergleichende Unterſuchung der Erzählungen und Texte des dritten oder Lucasevangeliums mit denen des erſten, daß die Redaction des Lucas von ſpäterem Datum iſt als die ihm bekannten parallelen Erzählungen und Texte des Matthäus, wie mit genügender Einſtimmigkeit angenommen wird und ſpäter ausdrücklich nachgewieſen werden ſoll, ſo kann der dritte Evangeliſt, bei welchem eine Geburtsgeſchichte Jeſu vorkommt, die mit der Erzählung bei Matthäus in geradem Widerſpruche iſt, in ſeinem Matthäus noch nicht die zwei erſten Capitel des kanoniſchen Matthäus gefunden haben. Noch zur Zeit als das dritte Evangelium geſchrieben wurde fing alſo die evangeliſche Geſchichte nach Matthäus noch nicht mit der Erzählung der Geburt Jeſu an, ſondern mit dem Auftreten des Johannes, welchem der dritte Evangeliſt eine Geſchichte der Geburt und Kindheit Jeſu vorausgehen ließ, eben wie der Redactor des kanoniſchen Matthäusevangeliums dies ſpäter that, nach einer anderen mehr jüdiſch-chriſtlichen Ueberlieferung.

Der ſpätere Urſprung der zwei erſten Capitel des kanoniſchen Matthäus ergiebt ſich ferner daraus, daß ſie einzelnes Beſondere enthalten, welches mit anderen Erzählungen in dieſem Evangelium nicht übereinſtimmt und daher urſprünglich nicht zu derſelben Schrift gehörte.

1. Hierzu gehört das Geſchlechtsregiſter Jeſu 1, 1—18, welches offenbar die Tendenz hat, durch die Nachweiſung der Abſtammung Jeſu von David und zwar durch die königliche Linie ſeine Meſſianität für jüdiſche Leſer ins Licht zu ſetzen. Mit dieſer Tradition ſtimmt nicht, daß Jeſus, Matth. 12, 46—50, Abſtammung nach dem Fleiſch für unweſentlich im Gottesreiche erklärt und nur einer geiſtigen Verwandtſchaft Werth beilegt.

Daß ſelbſt Lucas Matth. 1, 1—18 noch nicht kannte, iſt wahrſcheinlich, da er ein Geſchlechtsregiſter von Joſeph aufnahm, welches das von Matthäus ausſchließt, Luc. 3, 23—38, und über die Reihe der Könige zu David und von da zu Abraham aufſteigend, im Unterſchiede von Matthäus eine univerſaliſtiſch-pauliniſche Tendenz befolgt.

2. Die Geburt Jeſu zu Bethlehem Matth. 2, 1 ff. ſtimmt nicht zu der anderwärts bei Matthäus vorkommenden Vorſtellung, daß Jeſus aus Nazareth ſtammte 21, 11, und mit dem eigenen Zeugniß Jeſu, daß Nazareth ſeine Vaterſtadt (πατρίς) war, 13, 54. 57. Auch Lucas läßt Jeſum in Bethlehem geboren werden, aber unter Umſtänden, welche den Bericht des Matthäus ausſchließen. Denn nach Matthäus wurde Jeſus in Bethlehem geboren, weil ſeine Eltern dort wohnten und erſt ſpäter, veranlaßt durch den Kindermord des Herodes, ſich nach Nazareth begaben, um da zu wohnen (κατῴκησεν εἰς N.) 2, 23. Nach Lucas wurde Jeſus dort geboren, weil ſeine Eltern, obſchon in Nazareth wohnhaft, ſich

wegen des ausgeschriebenen Census zeitweise nach Bethlehem begaben, von wo sie später nach Nazareth zurückkehrten (ὑπέστρεψαν Luc. 2, 39), nicht um da erst Wohnung zu nehmen, sich niederließen. Aus diesem Widerspruche folgt wieder, daß selbst dem später schreibenden Lucas dieser Theil des kanonischen Matthäusevangeliums nicht bekannt war.

3. Ebenso wenig wird anderwärts im Matthäusevangelium auf eine vaterlose Geburt Jesu durch den heiligen Geist aus der Jungfrau Maria, Matth. 1, 18 ff., angespielt. Im Gegentheil erwähnt der Evangelist anderwärts, 12, 46, der Brüder (nicht Halbbrüder) Jesu und 13, 55. 56 auch seiner Schwestern, und berichtet ohne irgend eine Einwendung oder Berichtigung, daß er „der Sohn des Zimmermanns" genannt wurde.

Auch streitet ebenso mit der Vorstellung, daß Jesus aus dem heiligen Geist erzeugt wäre, die Ueberlieferung Matth. 3, 16, daß der Geist Gottes erst bei seiner Taufe durch Johannes auf ihn vom Himmel herniederkam. Diese ältere Ueberlieferung kann nicht ursprünglich mit der späteren Matth. 1 verbunden gewesen sein. Marcus hat allein die ältere, 1, 10, und Matthäus und Lucas compilirten beide aus verschiedenen Quellen.

4. Endlich beweist das Verhalten der Maria und der Brüder Jesu Marc. 3, 21, daß das zweite Evangelium die Geburtsgeschichte des Matthäus nicht weggelassen hat, sondern ursprünglich ohne Geburtsgeschichte ans Licht trat. Und unerklärlich wäre, wie derselbe Verfasser, welcher von Jesu Geburt und Kindheit so viel Ungewöhnliches, wie Matth. 1 und 2, zu erzählen weiß, die Blutsverwandten Jesu sollte haben in dem Lichte von Marc. 3, 21 vorstellen können, was denn auch der Grund war, daß Matthäus und Lucas diese Einzelheit übergingen. Steht auf Grund hievon fest, daß das Marcusevangelium keine Geburtsgeschichte gehabt hat, wofür auch die apologetische Bemerkung Marc. 1, 1—4, daß das Evangelium von J. C. nach der Schrift mit dem Auftreten des Johannes anfangen mußte, zum Beweise gereichen kann, so müssen, da von Matth. 3, 1 an die meisten Texte des Matthäus und Marcus parallel laufen, die beiden ersten Capitel von Matthäus erst später einem Texte wie dem des Marcus hinzugefügt sein.

5. Der compilatorische Charakter von Matth. 1 und 2 fällt nicht nur durch den Mangel an Zusammenhang zwischen 3, 1 und 2, 22. 23 und den Widerstreit dieser Berichte mit andern Theilen des Matthäusevangeliums ins Auge, sondern ergiebt sich auch weiter aus der Zusammensetzung der beiden ersten Capitel, wenn man sie für sich betrachtet. Die Abstammung Jesu von David und seine Geburt von Joseph 1, 16. 17 sind in directem Widerstreit mit seiner vaterlosen Geburt durch den heiligen Geist aus Maria, 18—25. War Maria, die Mutter Jesu, nicht von Joseph, sondern

aus dem heiligen Geiſte ſchwanger, ſo war Jeſus kein Sohn Davids durch Joſeph, wie es das Geſchlechtsregiſter v. 16 vorausſetzt, wäre auch Maria, nach einer Fiction der Harmoniſtik, aus Davids Geſchlecht entſproſſen. Der Compilator dieſer beiden Traditionen hat zwar geſucht den Widerſpruch wegzuräumen, indem er Joſeph „den Mann der Maria" nennt, „von welcher Jeſus geboren wurde" v. 16, hierdurch aber, eben wie Lucas 3, 23 durch das ὡς ἐνομίζετο, das ganze Geſchlechtsregiſter Joſephs, zum Beweiſe der Abſtammung Jeſu von David, nutzlos gemacht.

Matth. 3, 7—10. Daß auch dieſer Abſchnitt ſpäter eingefügt wurde, geht aus dem Mangel an Zuſammenhang mit 3, 11 hervor. So wie v. 7—11 hier geſtellt ſind, würde aus ὑμᾶς v. 11 (ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω) folgen, daß auch die Phariſäer und Sadducäer ſich hätten von Johannes zur Buße taufen laſſen. Dies nun iſt im Widerſtreit ſowohl mit der Strafrede ſelber a. a. O., als mit Matth. 21, 26 (vgl. Luc. 7, 30), und liefert den Beweis, daß ein ſpäterer Redactor dieſe an ſich wahrſcheinlich geſchichtliche Perikope von anderwärts eingefügt hat, ohne den Widerſpruch zu bemerken, in welchen dadurch ſeine Erzählung verwickelt wird. Urſprünglich ſtand alſo dieſe Perikope nicht mit dem Vorhergehenden in Verbindung, wie ſie denn auch bei Marcus nicht gefunden wird, in deſſen Schrift ὑμᾶς 1, 8 unmittelbar auf die Schaaren weiſt, die nach 1, 5 von Johannes getauft wurden. Da Lucas 3, 7—9 dieſe Perikopen des Matthäus ſchon in dieſer Verbindung kannte, muß die Vereinigung beider Perikopen ſchon in ſeinem Matthäus ſtattgehabt haben.

Matth. 3, 12. In den Worten v. 11: „er wird euch mit dem heiligen Geiſte und mit Feuer taufen" wird, wie das folgende πυρὶ ἀσβέστῳ, v. 12, ergiebt, unter dem Feuer das hölliſche Feuer verſtanden. Es konnte aber nicht geſagt werden, daß der Meſſias die Menſchen mit dem Feuer taufen, d. i. zum Meſſiasreich einweihen werde. Auch geht ſo der Gegenſatz zwiſchen der Waſſertaufe des Johannes und der Geiſtestaufe des Meſſias verloren. So ergiebt ſich, daß πυρί eine Gloſſe iſt, welche dazu dient, den vom Redactor von anderwärts entlehnten v. 12 mit dem vorhergehenden Verſe zu verbinden. Auch dieſe Combination war ſchon dem Lucas bekannt und gehört alſo mit zu dem früheren Matthäustexte.

Matth. 3, 13. Der Evangeliſt braucht hier als Uebergangspartikel ſein gewohntes τότε und bringt den Gang Jeſu zum Jordan in unmittelbare chronologiſche Verbindung mit der voraufgehenden Rede des Täufers. Das Geſuchte dieſes Uebergangs, der Gebrauch des τότε, welcher wie παραγίνεται (vgl. 2, 1) und ἰδού, v. 17, zu den ſprachlichen Eigenthümlichkeiten von Cap. 1 und 2 gehört, die natürlichere Darſtellung Marc. 1, 9:

in jenen Tagen, oder „zu der Zeit“[1]) d. i. in den Tagen überhaupt, als Johannes predigte, und die Abweichung Luc. 3, 21 lassen hier die Hand des spätesten Herausgebers erkennen.

Matth. 3, 14. 15. Hier wird vorausgesetzt, daß Johannes Jesum als den Messias erkannte. Dies widerstreitet dem Vers 17, wo der Täufer erst durch eine Himmelsstimme mit der Messianität Jesu bekannt gemacht wird. Da der Text des Marcus diesen Zusatz nicht hat, und auch Luc. 3, 21 keine Kenntniß desselben verräth, so gehören diese Verse zu den Hinzufügungen des letzten Herausgebers.

Matth. 4, 3—11. Die Darstellung der Versuchungen Jesu muß ursprünglich enthalten haben, daß er während vierzig Tagen in der Wüste, nach dem Vorbilde des vierzigjährigen Aufenthalts Israels in der Wüste, den Versuchungen des Satans hingegeben war. Anstatt dessen läßt die Erzählung des Matthäus die Versuchungen Jesu erst nach den vierzig Tagen 4, 2 ff. beginnen und knüpft mit Verkennung des symbolischen Charakters der Erzählung die erste Versuchung an den Umstand, daß Jesus, nachdem er vierzig Tage und vierzig Nächte gefastet hatte, endlich Hunger empfand. Diese Erscheinung erklärt sich sogleich daraus, daß der Verfasser eine ursprünglich selbstständige Darstellung mechanisch an den Bericht knüpfte, daß Jesus während vierzig Tagen in der Wüste versucht wurde, in welcher Form sie bei Marcus 1, 13 vorkommt. Das Unnatürliche der Vorstellung bei Matthäus beweist, daß der Evangelist zwei ursprünglich selbstständige Berichte compilirte. Daß Lucas diese Compilation herübernahm, macht wahrscheinlich, daß sie bereits in einer früheren Ausgabe des Matthäus gefunden wurde. Nur die Benennung Jerusalems, Luc. 4, 9 als ἁγία πόλις Matth. 4, 5, welche 27, 53 wiederkehrt, scheint vom letzten Herausgeber.

Matth. 4, 12. Der Bericht, daß Jesus „gehört hatte, daß Johannes von Herodes überantwortet war“, und in Folge hiervon nach Galiläa entwich (ἀνεχώρησεν), ist sichtlich nicht ursprünglich. Dieselbe Vorstellung kehrt beinahe wörtlich 14, 13 wieder, wo Jesus ebenfalls, da er gehört hatte, daß Johannes von Herodes enthauptet war, entwich oder auswich (ἀνεχώρησεν), womit 12, 15 zu vergleichen (wo im Text des Marc., 3, 6, wiederum von Herodes Dienern die Rede ist), und 15, 21, wo ἀναχωρεῖν in derselben Bedeutung vorkommt. Trägt dieser Pragmatismus, wonach Jesus jedesmal und zwar auf Grund von Verfolgungen des Herodes oder seiner Partei entweicht, einen secundären, Jesu unwürdigen Charakter (vgl.

[1]) Ueber diese Formel (vgl. 4, 33 und 8, 1) soll später bei der Untersuchung des Deutero-Marcus gehandelt werden.

Luc. 13, 31—33), ſo hat insbeſondere der Bericht Matth. 4, 12 keinen Sinn, da Jeſus, indem er nach Galiläa entweicht, wo Herodes Antipas regierte, anſtatt ſich ſicher zu ſtellen, der Gefahr in den Weg läuft. Am Gebrauche des ἀναχωρεῖν in dieſem Sinne erkennen wir dieſelbe Hand, welche die Magier aus Furcht, wiederum vor einem Herodes, entweichen (ἀναχωρεῖν) läßt nach ihrem Lande 2, 12. 13, Joſeph nach Egypten flüchten (ἀνεχώρησεν) v. 14, und ihn danach, aus Furcht vor Herodes Sohne Archelaus, ſich zu ſeiner Sicherung von Bethlehem nach Galiläa umſiedeln läßt (ἀνεχώρησεν), v. 22. Nehmen wir hinzu, daß Marcus und Lucas in den Parallelſtellen nichts von der von Matthäus angegebenen Urſache des Ganges Jeſu nach Galiläa wiſſen, Marc. 1, 14; Luc. 4, 14; und ebenſo wenig an den Matth. 12, 15; 14, 13 und 15, 21 entſprechenden Parallelſtellen dieſes ἀναχωρεῖν haben, ſo können wir mit Sicherheit behaupten, daß die Redaction 4, 12 zum Pragmatismus des letzten Herausgebers oder Redactors gehört, deſſelben, welcher die Cap. 1 und 2 der Grundſchrift hinzufügte, und eben wie anderwärts mit chronologiſchen Formeln, ſo hier auf dieſe Weiſe einen ſelbſtſtändigen Bericht, wie Marc. 1, 14, mittelſt eines καί mit der voraufgehenden Verſuchungsgeſchichte in Verbindung zu bringen ſuchte.

Matth. 4, 13—16. Hier wird in καταλιπών v. 13 vorausgeſetzt, daß Jeſus nach ſeiner Rückkehr vom Jordan nach Galiläa ſich in Nazareth niedergelaſſen und erſt danach ſich nach Kapernaum, um daſelbſt zu wohnen, begeben habe. Dieſe Vorſtellung ſtimmt nicht mit dem Bericht Matth. 13, 53 ff., daß Jeſus erſt ſpäter nach Nazareth kam und, unzufrieden mit dem Unglauben in ſeiner Vaterſtadt, den Ort verließ. Viel natürlicher iſt hier die Erzählung des Marc., 1, 16, daß Jeſus, ohne in dem mehr landein gelegenen und unbedeutenden Nazareth ſeine Predigt des Evangeliums zu beginnen, ſogleich das volkreiche und vielbeſuchte, am See gelegene Kapernaum zum Ausgangspunkt wählte. Der Bericht Matth. 4, 13 war vielleicht ſchon dem Lucas bekannt, welcher davon wahrſcheinlich Anlaß nahm, den Beſuch in Nazareth, Marc. 6, 1—5, Matth. 13, 53—58, an den Anfang der evangeliſchen Geſchichte zu ſetzen (Luc. 4, 16—30), und ſtand daher wahrſcheinlich ſchon in einer früheren Ausgabe des Matthäusevangeliums. Nur die Bezeichnung Galiläas mit dem prophetiſchen Namen Sebulon und Naphthali, aus Jeſ. 8, 23 entlehnt, und die Auffaſſung der Predigt Jeſu in dieſer Gegend als Erfüllung der Weiſſagung Jeſ. 8, 23—9, 1, eingeleitet durch die Formel ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου, wie auch die Worte κατῴκησεν εἰς, welche anderwärts in den Evangelien nicht vorkommen, aber an das κατῴκησεν εἰς Matth. 2, 23 erinnern, verrathen den ſpäteren Herausgeber.

Matth. 4, 23: *Καὶ περιῆγεν — μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ.* Bemerkenswerth ist, daß diese Worte anderwärts, Matth. 9, 35, beinahe buchstäblich wiederkehren und da dem Marc. 6, 6 parallel sind. Selbst *ἰδὼν τοὺς ὄχλους* Matth. 5, 1 kommt 9, 36 nochmals vor. Geht der Bericht Matth. 9, 35. 36 einer Reihe von Reden, die Jesus Matth. 10, 5 ff. bei der Aussendung der Apostel gesprochen, voraus, so dienen dieselben Worte ebenso Matth. 4, 23 zur Einleitung einer Reihe von Reden: Matth. 5, 1 ff. Der Redactor, wahrscheinlich der letzte Herausgeber, auf welchen die Vergleichung mit Lucas leitet, entlehnte 9, 35 aus Marc. 6, 6 und Marc. 1, 39 und bediente sich künstlich derselben Einleitung zum Eingange der Bergpredigt.

Matth. 4, 24. 25. Weist 4, 23 auf einen späteren Redactor, so scheint auch diese Perikope hier nicht an ihrem Platze zu sein. Unwahrscheinlich ist überdies, daß ein selbstständiger Verfasser erzählt haben sollte, daß das Gerücht von Jesu schon während der ersten Zeit seines Aufenthalts in Galiläa sich bis nach Syrien verbreitet habe, und daß er schon damals von großen Volksschaaren nicht nur aus Galiläa, sondern auch aus der an der anderen Seite des Sees gelegenen Dekapolis, welche bei Marcus in der Parallelstelle nicht vorkommt, ja selbst aus Jerusalem, Judäa und dem transjordanischen Peräa, begleitet gewesen. Von dieser Uebertreibung hält sich der Bericht des Marcus frei, welcher diesen Umstand erst meldet, nachdem Jesus schon längere Zeit wirksam gewesen, Marc. 3, 7—10, Luc. 6, 17. Beachtenswerth ist, daß Marcus diesen Bericht den Worten *καὶ ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος* 3, 13 und Matthäus ihn ebenso der Angabe 5, 1: *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος* voraufschickt. Der Compilator, welchem es darum zu thun war, für eine von anderwärts entlehnte Reihe von Reden Matth. 5—7 eine geeignete Stelle zu finden, entlehnte aus Matth. 3, 13 das Besteigen des Berges 5, 1 und die Einleitung dazu, Matth. 4, 24. 25, aus Marc. 3, 7—10.

Matth. 5—7. Steht Matth. 4, 23—25 nicht an seinem Platze, so folgt daraus, daß der spätere Redactor diese Reden mit einem schon vor ihm vorhandenen Texte verbunden hat. Auffällig ist ferner der Artikel *τό* vor *ὄρος*. Bei Marcus 3, 13 hat man hier an einen bekannten Berg in der Nähe von Kapernaum (s. 3, 19b) zu denken, aber bei Matthäus befindet sich Jesus auf einer Reise durch Galiläa, und es scheint daher *τὸ ὄρος* einer andern Verbindung, wie Marc. 3, 13, entlehnt. Jesus besteigt, eben wie Marc. 3, 13, den Berg, um den ihm folgenden Schaaren zu entweichen und sich mit seinen Jüngern zu beschäftigen, Matth. 5, 1. Es wird also so vorgestellt, als sei die Rede von Jesu vor seinen Jüngern gehalten, auf welche ebenfalls v. 11 und 12 sich beziehen. Da diese in

demſelben Range mit den Propheten vor ihnen ſtehen, v. 12, das Salz der Erde, v. 13, und das Licht der Welt ſind, v. 14, ſo kann hier an keine anderen Jünger als an die Apoſtel gedacht werden. Inzwiſchen hat der Evangeliſt von einer Wahl der Apoſtel noch nichts gemeldet, da bisher nur vier Jünger, und auch dieſe noch nicht zum Apoſtolat berufen waren; Matth. 4, 18—22. Der ſpätere Redactor vergaß hier die Wahl der Apoſtel zu melden, welche Jeſus nach Marcus auf dem Berge vollzog 3, 4—19, und führt erſt viel ſpäter ihre Namen auf, Matth. 10, 2—4, ohne daß man erfährt, wie Jeſus zu dieſer Zwölfzahl kam. Hierzu kommt, daß die Zuhörer, die 5, 1 die Jünger waren, mit Ausſchluß der Menge, welcher Jeſus durch das Beſteigen des Berges zu entweichen geſucht, am Ende der Rede 7, 28 gedankenlos mit „der Volksmenge" verwechſelt werden. Endlich giebt der Verfaſſer durch die Worte 7, 28: *καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους*, die gewöhnliche Formel, mit welcher er fünfmal, 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1 und 26, 1 eine Reihe von Reden beſchließt, Anlaß zu vermuthen, daß hier eine Reihe von Reden von ihm eingefügt worden iſt. Dieſe Einreihung muß ſchon von dem früheren Herausgeber geſchehen ſein, welchem Lucas die verkürzte Rede 6, 20—49, die Schlußformel 7, 1 und die darauf, eben wie bei Matth. 8, 5—13, folgende Erzählung vom Hauptmann zu Kapernaum entlehnte Luc. 7, 2—10.

Die Rede Matth. 5—7, welche von dem früheren, bereits dem Lucas bekannten Herausgeber ſei es einer ſchon vorhandenen Spruchſammlung entlehnt, ſei es von ihm ſelber künſtlich aus Worten, welche bei verſchiedenen Gelegenheiten von Jeſus geſprochen, und von der Tradition aufbewahrt worden, zuſammengeſtellt iſt, wurde, wie es ſcheint, erſt von dem letzten Redactor mit Hinblick auf den Berg Marc. 3, 13 (*ἀναβαίνει εἰς τὸ ὄρος*) als eine Bergpredigt vorgeſtellt (*ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος*). Die Willkürlichkeit hierbei geht daraus hervor, daß ſie nach Lucas auf einem Platz im Felde, nachdem Jeſus vom Berge hinabgeſtiegen (*καταβὰς — ἐπὶ τόπου πεδινοῦ*), nicht allein an die Jünger Matth. 5, 1, ſondern an einen Haufen ſeiner Jünger und eine große Menge Volks, die gekommen war ihn zu hören Luc. 6, 17, gerichtet wurde. Wahrſcheinlich las Lucas in ſeiner Matthäusausgabe die Worte *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος — τὸ στόμα αὐτοῦ* noch nicht. Lautete der Text des Deutero-Matthäus 5, 1 nach 4, 25 *ἰδὼν δὲ τοὺς ὄχλους* (vgl. 4, 25) *ἐδίδασκεν αὐτοὺς, λέγων*, ſo iſt erklärlich, wie Lucas, im Hinblick auf Marc. 3, 13, die Rede, welche nach dem kanoniſchen Matthäus auf dem Berge gehalten worden, von einem Platz in der Ebene am Berge vor der Menge, welche Jeſu auf ſeiner Reiſe durch Galiläa gefolgt war, konnte gehalten werden laſſen. Von dem letzten Herausgeber iſt wahrſcheinlich auch Matth. 5, 19, ein Vers, welcher

ſich nicht in den Zuſammenhang einfügt und den Anſchein einer ſpäteren judenchriſtlichen Gloſſe zu Matth. v. 17. 18 hat, unter welcher Annahme Matth. 5, 17. 18 erſt gut an v. 20 ſich anſchließen.[1]) Auf gleiche Weiſe verhält ſich's mit 6, 14. 15, welche Verſe den erhabenen Sinn der Bitte in v. 12 nicht rein ausdrücken und Luc. 11, 4 nicht vorkommen; wie auch mit dem eſchatologiſchen Ausſpruch 7, 22. 23, welcher, da ἐκείνη in der Formel ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ auf nichts im Vorhergehenden ſich zurückbezieht, in einen falſchen Zuſammenhang gebracht iſt und, bemerkenswerth genug, bei Lucas zwiſchen 6, 46 und 47 nicht angetroffen wird.

Matth. 8, 1—4. Nach der Einfügung von Matth. 4, 23—7, 28 hätte der Redactor den Faden der Erzählung Marc. 1, 21 aufnehmen ſollen. Dies that er jedoch nicht, da er Marc. 1, 21—28 in ſeiner Erzählung übergeht. Daß er die Erzählung des Marcus kannte, iſt durch die Uebereinſtimmung von Matth. 7, 28 ἐξεπλήσσοντο—γραμματεῖς mit Marc. 1, 22 wahrſcheinlich. Der Redactor des erſten Evangeliums hielt die Erwähnung des Eindrucks der Rede, die Jeſus in Kapernaum (bei Marc.) gehalten, nach der Bergpredigt für überflüſſig. An dieſer Weglaſſung kann auch die Gleichförmigkeit der Erzählung des Marcus vom Beſeſſenen in der Synagoge, Marc. 1, 23—27, mit der gleichartigen Erzählung vom Beſeſſenen im Lande der Gadarener Marc. 5, 1 ff. Antheil haben. An beiden Stellen ein ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ, Marc. 1, 23 und 5, 2, welcher ſchrie (ἀνέκραξεν, 1, 23, κράξας φωνῇ μεγάλῃ, 5, 7, τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ, 1, 24 und 5, 7). Bemerkenswerth iſt, wenn Matthäus, welcher den gleichartigen Beſeſſenen des Marcus hier überging, ihn, wie es ſcheint, Matth. 8, 28 wieder aufnimmt, indem er anſtatt des einen Beſeſſenen Marc. 5, 2 zwei Beſeſſene im Lande der Gadarener a. a. O. erwähnt.

Nach dieſer Perikope, welche Matthäus überging, hätte nun der Beſuch bei Petrus Marc. 1, 29. 31 folgen müſſen. Zuvor jedoch nimmt der Redactor Marc. 1, 40—45 auf. Bei Marcus fand dieſer Vorgang während einer Reiſe Jeſu durch Galiläa Statt, Marc. 1, 38, und vor ſeiner Rückreiſe nach Kapernaum, 2, 1. Dies gab wahrſcheinlich Veranlaſſung, daß auch der Redactor des Matthäusevangeliums, ſei es der frühere, ſei es der ſpätere Herausgeber, die Heilung des Ausſätzigen während der Reiſe Matth. 4, 23, und vor der Rückkehr Jeſu nach Kapernaum Matth. 8, 5, eintreten ließ. In dieſer Vermuthung wird man durch die Uebereinſtimmung zwiſchen Matth. 4, 23: ἐν ὅλῃ τῇ Γαλ. διδάσκων ἐν

[1]) Im Druckfehlerverzeichniſſe hat der Verf. den v. 18, welcher hier und unten S. 51, eben wie v. 19 als Einfügung bezeichnet war, geſtrichen. In der That iſt jedoch auch v. 18 nicht ohne die bekannten großen Bedenken, und weiter unten (II, xxn.) nimmt ihn der Verf. auch als Einſchiebſel. Anm. des Ueberſetzers.

ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγ. mit Marc. 1, 39: ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγ. αὐτῶν εἰς ὅλην τὴν Γαλιλ. beſtärkt. Hier fand der Redactor zugleich die geeignete Stelle zur Einfügung der Geſchichte vom Hauptmann zu Kapernaum 8, 5—13, welche Marcus nicht hat, welche aber ſchon Lucas in ſeinem Matthäus las, 7, 2—10. Die größere Urſprünglichkeit der Erzählung des Marcus vom Ausſätzigen geht daraus hervor, daß Marcus, ohne ausdrücklich von einem Hauſe zu ſagen, wo die Heilung ſtatthatte, doch ein ſolches in den Worten ἐξέβαλεν αὐτόν, 1, 43 und ἐξελθών, v. 45 vorausſetzt. Der Redactor des erſten Evangeliums ließ dieſe letzteren, ihm wahrſcheinlich unverſtändlichen genaueren Angaben weg, und ließ, in Folge davon, das Ereigniß nicht in einem Hauſe, ſondern unter freiem Himmel ſtatthaben, nachdem Jeſus vom Berge herabgeſtiegen 8, 1—4.

Nach dieſen beiden Erzählungen folgt nun endlich der Beſuch bei Petrus Matth. 8, 14—17. Die Veranlaſſung, welche Marcus hatte, Jeſu die drei anderen Jünger beizugeſellen, welche Jeſus eben zuvor mit Simon am Meere berufen hatte, beſtand für Matthäus, welcher ſogleich nach dieſer Berufung Jeſum auf Reiſen gehen, die Bergpredigt halten und erſt danach nach Kapernaum zurückkehren ließ, nicht mehr, weshalb er denn auch allein Jeſu Erwähnung thut, und αὐτοῖς Marc. 1, 31 in αὐτῷ verändert 8, 15. Daß v. 17 von dem letzten, nach Lucas ſchreibenden Redactor iſt, verräth die Formel ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφ., welche an den Verfaſſer von Cap. 1 und 2 erinnert. Dieſem Citat, welches von Kranken ſpricht, iſt es zuzuſchreiben, daß Matthäus die Reihenfolge des Marcus: Kranke und Beſeſſene, 1, 34 umkehrt, und erſt nach den Beſeſſenen die Kranken nennt 8, 16.

Im Matthäusevangelium folgt hierauf der Befehl Jeſu nach dem öſtlichen Ufer des Meeres überzuſetzen, die Erzählung von zwei Jüngern, welche ihm folgen wollen v. 19—22, ſeine Einſchiffung v. 23, der Sturm auf dem See v. 24—27 und ſeine Ankunft im Lande der Gadarener v. 28. Der Zuſammenhang von dem Allem mit v. 16 iſt nicht deutlich. Wie konnten, fragt man, πολλοὶ ὄχλοι v. 18 Jeſu die Veranlaſſung zur Ueberfahrt geben, da er ſich im Hauſe des Petrus v. 14—16 befand, und alſo nichts weiteres zu thun brauchte, als die Menge zu entlaſſen und ſich in das Haus hinein zurückzuziehen? Von woher das Schiff Matth. 8, 23, von welchem im Vorhergehenden keine Rede geweſen, eine Schwierigkeit, welche auf Marc. 4, 35. 36 vgl. mit 4, 1 nicht laſtet. Unwahrſcheinlich iſt weiter, daß Jeſus ſchon ſogleich nach ſeiner Rückkehr nach Kapernaum Matth. 8, 5, und zwar nach einem ermüdenden Tage, noch Abends ſpät auf Reiſen geht. Auch die Stellung dieſer beiden Jünger in einem ganz

andern Zuſammenhange bei Lucas, 9, 57—60, läßt vermuthen, daß wir hier mit einer iſolirten Tradition zu thun haben, welche jeder der beiden Evangeliſten auf ſeine Weiſe eingefügt hat. Wie viel natürlicher iſt hier die Erzählung des Marcus! Jeſus bleibt nach dieſem ermüdenden Tage im Hauſe des Petrus, Marc. 1, 29, begiebt ſich zur Ruhe und bricht erſt am andern Tage auf, nicht um, wie Matthäus es darſtellt, ſogleich jetzt nach dem fernab gelegenen heidniſchen Gebiet der Gadarener zu gehen, ſondern um die benachbarten Städte und Flecken Galiläas zu beſuchen, Marc. 1, 35—39. Der Grund, weshalb Matthäus auch hier wieder der Reihenfolge der Erzählung bei Marcus nicht folgte, lag vielleicht in Marc. 4, 35. Als der Evangeliſt nämlich bis zu Marc. 1, 32 gekommen war, konnten die Worte ὀψίας γενομένης Anlaß gegeben haben, daß er ſtatt Marc. 1, 35—39 die Erzählung Marc. 4, 35 ff. folgen ließ, welche gleichfalls mit ὀψίας γενομένης eingeleitet wird und worauf die Ueberfahrt εἰς τὸ πέραν folgt.

Matth. 9, 1. Aus dem Lande der Gadarener zurückgekehrt, kommt Jeſus Matth. 9, 1—8 über See (ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον) wieder nach Kapernaum und heilt daſelbſt einen Paralytiſchen. Hatte Matthäus die Reiſe nach dem Lande der Gadarener, wegen der Gleichförmigkeit von 8, 16. 18 mit Marc. 4, 35, anticipirt, ſo folgt daraus, daß auch die Geſchichte der Geneſung des Paralytiſchen bei Matthäus nicht an ihrem Platze ſteht. Der Redactor nahm, nach der unzeitigen Einfügung von Marc. 4, 35 bis 5, 20, den Faden der Erzählung des Marcus 2, 1 wieder auf. Die Rückkehr zu Lande Marc. 2, 1 (vgl. 1, 45) mußte nun aber, nach der Umſtellung der Erzählung, eine Reiſe über das Meer werden (ἐμβὰς εἰς τὸ πλοῖον διεπέρασεν) Matth. 9, 1. Die ſpätere Hand des Redactors verräth ſich auch dadurch, daß Kapernaum mit Beziehung auf die ſpäter (ſ. oben S. 19) eingefügte Perikope Matth. 4, 13 (κατῴκησεν εἰς Καφ.) die ἰδία πόλις Jeſu genannt wird. Endlich vergaß der Redactor das Wort πάλιν, welches Marc. 2, 1 in Beziehung auf Marc. 1, 21 an ſeinem Platze, von Matthäus überſchlagen iſt, aufzunehmen und läßt durch Verkürzung der Erzählung den Leſer im Ungewiſſen, wo dieſer Vorgang ſtatt hatte (nach Marc. 2, 1 ff. in dem Hauſe Jeſu).

Matth. 9, 9—13. Der Redactor knüpft die Berufung des Matthäus, wie das ἐκεῖθεν zeigt, unmittelbar an das Vorhergehende. Bei Marc. 2, 13—17 ſteht dieſer Vorgang unabhängig da. Die ſpätere Einfügung des ἐκεῖθεν Matth. 9, 9 geht aus der minder paßlichen Verbindung dieſes Wortes mit παράγων hervor, welches letztere der Redactor mit Marc. 2, 14 gemein hat.

Matth. 9, 14—17. Der Redactor, kenntlich an dem τότε, verbindet das Geſpräch über das Faſten unnatürlich mit v. 13, als wären die

Jünger des Johannes während der Mahlzeit v. 10 hereingekommen. Marc. 2, 18—22, ſteht auch wieder, als Beiſpiel der Unabhängigkeit des Unterrichts Jeſu, für ſich da. Der Redactor verräth überdies durch ſichtlichen Mißverſtand ſeiner Quelle, wie weiter unten gezeigt werden ſoll, den ſpäteren Urſprung ſeines Textes.

Matth. 9, 18—26. Iſt die Lesart εἰσελθών die richtige, woran ἐγερθείς v. 19 (nämlich von dem Tiſche v. 10) und ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος αὐτοῖς v. 18 nicht zweifeln laſſen, ſo läßt der Redactor nicht nur die Johannesjünger, ſondern auch einen Oberſten, welchen Marcus Jairus nennt, in das Zimmer, wo Jeſus mit Matthäus zu Tiſche war, eintreten, und liefert damit eine neue Probe, wie er Erzählungen, welche urſprünglich anderswo ſtanden, an einander knüpft. Bei Marcus ſteht dieſe Erzählung in einem ganz anderen Zuſammenhange, und zwar nach der Rückkehr Jeſu aus dem Lande der Gadarener 5, 21. Warum der Redactor dieſe Erzählung hier folgen ließ, wird deutlich, wenn man annimmt, daß in ſeiner Quelle ſtand: ἄρχων εἷς ἔρχεται,[1]) wovon der Text unſeres kanoniſchen Marcus (ἔρχεται εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων 5, 22[2]) noch die Spuren aufweiſt. Las der Redactor εἰσέρχεται für εἷς ἔρχεται, ſo konnte er dieſen Auftritt nicht wohl in dem Zuſammenhange ſtehen laſſen, in welchem er bei Marcus ſtand. Las er: „ein Oberſter trat hinein", ſo ſetzte dies nicht eine Begegnung bei Jeſu Ankunft am Ufer Marc. 5, 21. 22, ſondern ein Haus oder Gemach voraus, in welches der Oberſte eintreten konnte. In dieſem Falle nun lag es auf der Hand die Perikope mit dem Mahle v. 10 zu verbinden, welches innen im Hauſe gehalten wurde. Der Text des Matthäus verräth ſich auch ferner in der eingeſchobenen Erzählung von dem blutflüſſigen Weibe als ein ſpäterer im Vergleich mit Marcus durch den Abſchluß: und von der Stunde an wurde die Frau geſund v. 22, eine Formel, welche anderwärts, 8, 13; 15, 28; 17, 18 wiederkehrt an Stellen, wo Matthäus ebenfalls alleinſteht oder Marcus die Worte nicht hat.

Matth. 9, 27—31. Dieſe Perikope, welche allein bei Matthäus vorkommt, trägt in dem Ausdruck παράγων ἐκεῖθεν v. 27 den Charakter des Ueberarbeiters, vgl. 9, 9. Man vergleiche noch κατὰ τὴν πίστιν ὑμῶν γενηθήτω ὑμῖν 9, 29 mit 8, 13; 15, 28 und ὅλη ἡ γῆ ἐκείνη 9, 31 mit 9, 26.

---

[1]) Vgl. für die Stellung von εἷς nach dem Subſtantiv Matth. 5, 18. 41; 6, 27; 21, 24.

[2]) Ueber die Veränderung von ἄρχων in ἀρχισυνάγωγος wird ſpäter, bei der Unterſuchung des Deutero-Marcus gehandelt werden.

Matth. 9, 35. Dieſer Anlauf zu einer Reihe von Reden, welche die Sendung der Apoſtel durch Galiläa betreffen, iſt gleichlautend mit dem zur Bergpredigt Matth. 4, 23 und aus Marc. 6, 6 entlehnt. Die Worte 9, 36 ſtehen Marc. 6, 34 in beſſerem Zuſammenhange; und Matth. v. 37 diente vielleicht in der Spruchſammlung dazu, die Rede 10, 5 ff. einzuleiten. Vgl. Luc. 10, 2. 4 ff.

Matth. 10, 1—4. Befremdend iſt hier die Meldung der Ausſendung der zwölf Apoſtel, von deren Einſetzung vorher keine Erwähnung geſchehen. Wahrſcheinlich war in der Quelle, welcher der Redactor folgte, einer ſolchen Einſetzung ſchon früher Erwähnung gethan, und er vergaß, abgelenkt durch die Einfügung der Bergpredigt, dieſen Umſtand aufzunehmen. Vgl. Marc. 3, 13. 14, wo der Erzählung von der Ausſendung 6, 7 der Bericht von der Einſetzung der Zwölf wirklich vorhergeht.

Matth. 10, 5—41. Die Stellung dieſer von Jeſu an ſeine Jünger bei ihrer Sendung in das jüdiſche Land gehaltenen Rede hängt mit *περιῆγεν ὁ Ἰησ. τὰς πόλεις κτλ.* 9, 35 zuſammen, auf welche Worte auch Marc. 6, 7. 8 dieſelbe Rede folgt. Wahrſcheinlicher iſt es, daß nach Marcus dieſe Ausſendung in der Umgegend des entfernter gelegenen Nazareth, als daß ſie in der Umgegend Kapernaums, welcher ſchon vorher Matth. 4, 23 (*περιῆγεν ὅλην τὴν Γαλ.*, Marc. 1, 38 *τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις*) das Evangelium gepredigt war, ſtatt hatte. Die Perikope bei Matthäus iſt überdies ſichtlich interpolirt. v. 5 b bis 8 iſt zu Marc. 6, 8 hinzugefügt. Das Verbot v. 5 und 6, nicht zu den Heiden oder Samaritern zu gehen, ſondern ſich auf Iſrael zu beſchränken, ſcheint ein judenchriſtliches Einſchiebſel eines ſpäteren Herausgebers. Auch Luc. 9, 3 wird dieſes Verbot nicht gefunden. Hieher gehört ferner der Befehl Matth. 10, 8 „Kranke zu heilen und Ausſätzige rein zu machen, wo der Text des Marc. 6, 7 allein des „Austreibens unreiner Geiſter" erwähnt. Die Worte *εἰς τὴν οἰκίαν* v. 12 hängen mangelhaft mit v. 11 zuſammen. Die Paruſiereden v. 16—23 und die Erwähnung der Verfolgungen und Geißelung, ſogar die der Fürſten und Könige, vor deren Richterſtuhl die Jünger ſtehen würden, v. 17—29, die Erwähnung der Heiden v. 18, die Verheißung des heiligen Geiſtes v. 19. 20, paſſen nicht in dieſe Rede und kommen bei Marcus erſt ſpäter vor: 13, 9—13. Der Redactor hat hier offenbar unter der Rubrik von Worten, die Jeſus an ſeine Apoſtel gerichtet, gleichartige Reden, die er theils von Marcus, theils aus einer Spruchſammlung entlehnte, zuſammengeſtellt und in Folge hiervon die Perikope Marc. 13, 9—13 an der Parallelſtelle Matth. 14, 9 ff. weggelaſſen bis auf einen einzigen Vers Marc. 13, 13, welcher nun bei Matthäus zweimal auftritt, 10, 22 und 24, 9. 13.

Matth. 10, 23. Eine Erwartung der Paruſie, welche in dieſen Zuſammenhang nicht paßt und überdies, im Unterſchiede von der Paruſieerwartung Matth. 24, 14. 31 allein Iſrael (vgl. v. 5) und nicht die Heiden betraf. Die Interpolation erhellt ferner noch daraus, daß ἐν τῇ πόλει v. 23 auf v. 14 ſich zurückbezieht, und in den Zuſammenhang mit v. 17—22 nicht wohl paßt.

Matth. 10, 25. Des hier vorausgeſetzten Umſtandes, daß man Jeſum Beelzebub nannte, wird anderwärts im Matthäusevangelium nicht Erwähnung gethan. Dieſes Wort Jeſu war alſo wahrſcheinlich iſolirt in der Ueberlieferung enthalten. Die Verſe 24—42 ſtehen ferner in einem ganz anderen Zuſammenhange bei Lucas 6, 40; 12, 2—9. 51—53; 14, 26. 27 17, 33; 10, 16, woraus geſchloſſen werden kann, daß Lucas ſie aus einer anderen Quelle herübernahm, als aus welcher ſie Matthäus entlehnte.

Matth. 11, 1. *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησ.* Die gewohnte Schlußformel, womit zum zweitenmale eine Reihe von Reden beſchloſſen wird (vgl. 7, 28).

Matth. 11, 2—35. Die Frage des Johannes, ob Jeſus der Meſſias ſei, ſteht in keinem Zuſammenhange mit den vorhergehenden Verſen. Der Täufer kannte dieſem Abſchnitt zufolge Jeſum, welcher nach ihm ſeine Wirkſamkeit begann, bisher nicht und kam erſt in ſeinem Gefängniß (*ἀκούσας τὰ ἔργα τοῦ Χρ.*) auf die Vermuthung, ob er vielleicht der erwartete Meſſias ſein möge. Dieſe Erzählung iſt im Widerſpruch mit Matth. 3, 14 und mit v. 16. 17, wo Johannes durch Gott ſelber vom Himmel her mit der Meſſiaswürde Jeſu bekannt gemacht wird. Die traditionelle Auffaſſung von Matth. 11, 2 ff., als habe Johannes die Frage nicht für ſich ſelber, ſondern zu Nutze ſeiner Jünger gethan, iſt, wie die rationaliſtiſche Erklärung, daß der vormalige Glaube des Johannes im Gefängniß getrübt worden, gegenwärtig veraltet. Bei Lucas ſteht der Abſchnitt in einem anderen Zuſammenhange. Dem ſpäteren Redactor des Matthäusevangeliums kann der Ausdruck *τοῦ Χριστοῦ* 11, 2 zuerkannt werden, wofür vermuthlich urſprünglich *Ἰησοῦ* ſtand. Der Redactor zeigt durch dieſe Veränderung, daß auch er ſelber die Wunderwerke Jeſu für das Merkmal des Meſſias hielt (vgl. 8, 17). Ebenfalls ſcheinen die Worte *ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε* eine Interpolation des Redactors, welcher bei v. 5 und 6 mit Unrecht, eben wie Lucas 7, 21, an Jeſu Wunder dachte. In der Rede Jeſu über Johannes, 11, 7—19, ſcheint der Redactor, v. 12—15, von der Abſicht geleitet worden zu ſein, alles, was in ſeinen Quellen auf Johannes Bezug hatte, zuſammenzuſtellen. Lucas wenigſtens hat dieſe Verſe in der Parallelſtelle 7, 28 nicht, und fügte ſie anderwärts (16, 16) ein, wo ſie ebenfalls nicht in den Zuſammenhang paſſen.

Matth. 11, 20—24. Wiederum werden auch dieſe Verſe mechaniſch von dem letzten Redactor mit dem Vorhergehenden verbunden, mittelſt des gewohnten τότε, welches an Matth. 2, 7. 16. 17 erinnert. Die Anſpielung auf die Kraftthaten, die Jeſus zu Chorazin und zu Bethſaida gethan, v. 21, ſetzt überdies eine Wirkſamkeit Jeſu daſelbſt voraus, von welcher uns der Evangeliſt anderwärts nichts mittheilt. Bei Lucas machen ſie einen Theil der Rede aus, welche Jeſus an die ſiebzig Jünger gehalten, 10, 12—15.

Matth. 11, 25—30. Auch hier fehlt der natürliche Zuſammenhang mit dem Vorherigen. Worauf ταῦτα und ἀποκριθείς v. 25 Bezug haben, wird nicht kenntlich, und es kann dies zum Beweiſe dienen, daß dieſe Ausſprüche urſprünglich in anderer Verbindung vorkamen. Der Evangeliſt knüpft dieſe Stellen mechaniſch an das Vorhergehende mittelſt ſeiner gewöhnlichen Uebergangsformel ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ v. 25. Bei Luc. 10, 21 ff. ſpricht Jeſus dieſe Worte, mit Ausſchluß von Matth. 11, 28, welche Matthäus allein hat, nachdem die Siebzig von ihrer Miſſionsreiſe zurückgekehrt waren.

Matth. 12, 1—8. Die Erzählung des Redactors, welche die Reihenfolge in ſeiner Quelle von Marc. 2, 22 ab verlaſſen hat, läuft, nach den angegebenen Einſchaltungen, aufs neue mit Marc. 2, 23 ff. parallel, und wird hier wieder mechaniſch an das Vorhergehende mit der gewohnten Verbindungsformel ἐκ ἐκείνῳ τῷ καιρῷ v. 1 geknüpft. Bei Marcus macht dieſe Erzählung einen Theil der Reihe von Ereigniſſen zu Kapernaum und in der Umgegend aus, welche als loſe Erzählungen oder Epiſoden ohne chronologiſche Ordnung für ſich daſtehen.

Matth. 12, 4. Die Worte οὐδὲ τοῖς μετ' αὐτοῦ, εἰ μὴ τοῖς ἱερεῦσιν, welche bei Marcus fehlen, ſind ſichtlich interpolirt. So wie ſie da ſtehen, müßten ſich Prieſter unter den Reiſegefährten Davids befunden haben.

Matth. 12, 5. 6. Wie wenig dieſe Verſe in den Zuſammenhang paſſen, ergiebt v. 6. Auch die Prieſter verrichteten ihre Arbeit am Sabbath für den Tempeldienſt, und mehr (μεῖζον) als der Tempel war hier. Erklärt man μεῖζον ſo, daß es hier ein Höheres als den Tempeldienſt galt, ſo entſteht die Frage, worin das Höhere in dieſem Fall beſtanden habe? Doch wohl nicht in dem Pflücken und Eſſen von Kornähren, worin es doch, ſtände das Geſagte hier an rechter Stelle, nach v. 1 zu ſuchen ſein müßte. Dieſelbe Schwierigkeit bleibt, wenn μεῖζον auf Jeſus ſelber bezogen wird. In dieſem Falle fragt man doch, wie bei dem Aehrenpflücken und Eſſen zur Stillung des Hungers die höhere Stellung Jeſu zur Sprache kommen konnte, es ſei denn, man meine, daß die Jünger am Sabbath auf die

Auctorität Jesu und nicht auf die Auctorität des Gesetzes hin, werkthätig waren, wovon diese Erzählung nichts verräth. Hieraus erhellt, daß das vorbildliche Beispiel, welches die Priester hergaben, als Wort Jesu ursprünglich in eine Erzählung gehört haben muß, in welcher Jesus oder die Seinigen ein Liebeswerk verrichtet hatten, so daß μεῖζον darauf und nicht auf seine Person Bezug hatte. In einem solchen Falle war es passend zu sagen: Rechtfertigt der Tempeldienst, dem Gesetze zufolge, das Arbeiten am Sabbath, wie viel mehr die Verrichtung einer That der Menschenliebe, welche mehr ist als der Tempeldienst? Hieran schloß sich dann von selber das ebenfalls bei Matthäus befindliche Citat aus Hos. 6, 6, worin die Barmherzigkeit über Opfer und somit über den Tempeldienst gestellt wird. Zur Rechtfertigung des Aehrenpflückens am Sabbath konnte dieses Citat nicht dienen. Bei Marcus dagegen, 2, 25. 26, rechtfertigt Jesus das Verhalten seiner Jünger allein durch eine Berufung auf das Verhalten Davids, der, sogar mit Zustimmung des Hohenpriesters, nothgedrungen, eben wie jetzt Jesu Jünger, den Buchstaben des Gesetzes übertreten hatte, 1. Sam. 21, 6, woran dann weiter der Ausspruch Jesu Marc. 2, 27. 28 aufs beste sich anschließt.

Matth. 12, 9—14. Der spätere Redactor verräth sich hier wieder an der Uebergangsformel μεταβὰς ἐκεῖθεν, womit er diese Erzählung, welche, eben wie die vorigen Abschnitte bei Marcus, für sich dasteht, mechanisch mit dem Vorhergehenden verbindet. V. 11 und 12, welche bei Lucas in besserer Form und in anderer Verbindung, 14, 5, vorkommen, scheinen vom Redactor für das Entsprechende Marc. 3, 4 eingefügt.

Matth. 12, 15—21. Ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν erinnert an Matth. 2, 21; 4, 12; vgl. 14, 13, und steht auch hier in Verbindung mit den Schlingen, welche Jesu von Seiten der Phärisäer (nach Marc. 3, 6 auch der Herodianer) gelegt waren, v. 14. Auch v. 17 verräth das Citat aus Jes. 42, 1—4, eingeleitet durch ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος, den spätesten Redactor. Vgl. die Citate Cap. 1 und 2 und 3, 3; 4, 14; 8, 17.

Matth. 12, 22—37. Der Redactor macht sich durch τότε kenntlich. Die τυφλοί 9, 27 und der κωφὸς δαιμονιζόμενος v. 32 werden hier, wie es scheint, in den einen δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός, eine unwahrscheinliche Combination zweier Gebrechen, zusammengefaßt. V. 25 erinnert εἰδὼς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν, welches in der Parallelstelle des Marcus 3, 22 nicht gefunden wird, an ἰδὼν ὁ Ἰησ. τὰς ἐνθυμήσεις αὐτῶν, Matth. 9, 4, wo Marc. 2, 8: ἐπιγνοὺς ὁ Ἰησ. τῷ πνεύματι αὐτοῦ, ὅτι οὕτως αὐτοὶ διαλογίζονται ἐν ἑαυτοῖς gelesen wird.

Matth. 12, 38—42. Diese Worte werden durch das gewohnte τότε mit dem Vorhergehenden verbunden und stehen bei Lucas in einem andern Zusammenhange, 11, 16. 29—32. Die Einschaltung der ganzen Perikope über Jonas geht daraus hervor, daß Matth. 12, 43 an v. 37 oder v. 30 sich anschließt, während der dazwischen befindliche Abschnitt den Zusammenhang unterbricht. Man vergleiche Luc. 11, wo v. 24 und 25, parallel mit Matth. 12, 43—45, sich unmittelbar an Luc. 11, 23 schließen, welches Matth. 12, 30 entspricht.

Wurde dieser Abschnitt mechanisch von anderswo schon durch den früheren, dem Lucas bekannten Herausgeber eingeschaltet, so ist der 40ste Vers ein viel späteres Interpretament des letzten Redactors, durch welches die Bedeutung des τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ, v. 39, auf einmal mißverstanden wird. Anderwärts Matth. 16, 4 (vgl. Marc. 8, 12 und Luc. 11, 30) wird dieses Interpretament bei der Erwähnung des Zeichens des Jonas nicht gefunden und demselben sogar, eben wie Matth. 12, 41. 42, widersprochen.

Matth. 12, 46—50. Mit der Formel ἔτι δὲ αὐτοῦ λαλοῦντος (vgl. Matth. 9, 18) wird der Besuch der Mutter und der Brüder Jesu an die voraufgehenden Reden geknüpft. Zum Beweise, daß auch dieser Abschnitt ursprünglich in einer andern Verbindung gestanden hat, dient Folgendes:

1. Woher kommen hier die ὄχλοι v. 46, von welchen hinter v. 24 und 38 keine Rede weiter ist? 2. Ἔξω v. 47 weist auf ein Haus, wo sich Jesus befand, dessen jedoch im Vorhergehenden keine Erwähnung geschehen. 3. Wo befand sich Jesus damals, da er, nach v. 15, Kapernaum verlassen hatte? Wie kommen die Mutter und die Brüder hierher, die zu Nazareth ihre Wohnung hatten, und was bewog sie zu diesem Besuch? Alle diese Schwierigkeiten lösen sich durch die Stellung der Erzählung bei Marcus. Diesem zufolge befindet sich Jesus in einem Hause zu Kapernaum 3, 19b. (oder 20a). Die Mutter und die Brüder kamen (nämlich von Nazareth) und ihr Besuch wird durch die Meinung motivirt, in der sie sich befanden v. 21, daß Jesus „von Sinnen" sei, und ihr damit in Verbindung stehendes Vorhaben, durch die Absicht ihn in sicheres Gewahrsam zu bringen.

Matth. 13, 1 ff. wird an das Vorhergehende durch ἐν τῇ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ geknüpft. Bei Marcus steht diese Erzählung 4, 1 selbstständig.

Matth. 13, 16. 17. In den vorhergehenden Versen war die Rede von der subjectiven Empfänglichkeit, die Wahrheit zu sehen und zu hören. Hier aber werden die Jünger Jesu glücklich genannt, weil sie sahen und hörten, was Propheten und Gerechte nicht gesehen und nicht gehört hatten,

und es hat ſomit das Sehen und Hören einen objectiven Grund. Das Nichtſehen und Nichthören war da keine Folge ſubjectiver Unempfänglichkeit, ſondern davon, daß das Object des Sehens und Hörens für ſie noch nicht da war. Dieſer Ausſpruch, welcher überdies bei Lucas, 10, 23. 24, in anderem Zuſammenhange ſteht, wurde mithin aus einer anderen Quelle, vielleicht aus der Spruchſammlung, mechaniſch und auf den Wortklang hin hier eingeſchoben.

Matth. 13, 18—23. Die Erklärung des Gleichniſſes vom Säemann möchte geſchichtlich nicht wohl in einen Zuſammenhang paſſen, wo die Form der Parabel von Jeſu für die noch verſtändnißloſe Menge gewählt wurde, und die Jünger dafür gelten, die Myſterien des Reichs auch ohne Einkleidung zu verſtehen, muß jedoch, da auch Marcus, 4, 13–23, dieſe Perikope hat und dabei, wie ſpäter erhellen wird, einem urſprünglicheren Text als Matthäus folgt, zu der älteren Evangelienquelle gerechnet werden, deren ſchon der frühere, dem Lucas bekannte Herausgeber ſich bediente.

Matth. 13, 24—33; 44—48. Die Stellung dieſer Reihe von Gleichniſſen in dieſer Verbindung verräth Compilation. 1. *αὐτοῖς* v. 24 hat auf die Jünger v. 10 Bezug, während nach v. 2 und 34 die Volkshaufen als Zuhörer vorgeſtellt werden. 2. Dieſe Parabeln unterſcheiden ſich von den Gleichniſſen, die der Evangeliſt mit Marcus gemein hat (vgl. 13, 3 mit Marc. 4, 3), durch die einleitende Formel *Ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*, v. 24 vgl. 18, 23; 22, 2; 25, 1, oder *ὁμοία ἐστὶν ἡ βασ. τ. οὐρ.*, 13, 31. 33. 44. 45. 47 (vgl. 20, 1).

Matth. 13, 35. Das apologetiſche Citat, aus Pſ. 78, 2 entlehnt, nach der irrigen Ueberſetzung der LXX, und durch die gewohnte, aus Cap. 1 nnd 2 bekannte Formel *ὅπως πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος* iſt vom ſpäteſten Redactor.

Matth. 13, 36—43. Man achte hier wieder auf den Gebrauch des *τότε*. Daß Jeſus die Menge entläßt, widerſpricht v. 10, vgl. Marc. 4, 10, wo Jeſus ſchon mit den Jüngern allein iſt. Nach Matthäus, v. 36, ſind alle die Parabeln bei derſelben Gelegenheit geſprochen, was auch aus der Veränderung von *ἐλάλει* Marc. 4, 33 in den hiſtoriſchen Aoriſt *ἐλάλησεν* Matth. 13, 34 hervorgeht. Bei Marcus ſtehen die Gleichniſſe 4, 21. 24. 26 und 30, eingeleitet durch *καὶ ἔλεγεν* oder *καὶ λέγει*, für ſich da, und werden, als Proben paraboliſcher Lehrweiſe bei anderen Gelegenheiten, an die geſchichtliche Erzählung Marc. 4, 1—20 angereiht, wie die Imperfecta *ἐλάλει*, *ἐδύναντο* und *ἐτέλνεν* „Jeſus pflegte" u. ſ. w. anzeigen. Die Erklärung des Matthäus iſt überdies von der vorhergehenden ſehr verſchieden und verräth eine noch ſpätere Ueberlieferung als 18—23.

Der Säemann, welcher in dem vorhergehenden Gleichniß der Einkleidung angehört und keine bestimmte Person bedeutet, ist hier „des Menschensohn", v. 37. Der Acker ist die Welt, der gute Same sind die Kinder des Reichs, und nicht, wie v. 19, das Wort vom Reiche. Der das Unkraut säet, ist der Teufel und das Unkraut bedeutet die Kinder des Satans, v. 38. Die Ernte ist die Vollendung des gegenwärtigen Zeitlaufs, und sogar in den Schnittern sieht der Evangelist die Engel. An dieser Erklärungsweise, wobei, im Unterschiede von 18—23, unnatürlich alles bis in die kleinsten Umstände zur Anwendung gebracht wird, erkennt man sogleich eine spätere, von dem Redactor aufgenommene Tradition. Die hier gegebene Erklärung ist sichtlich einer andern Quelle entlehnt als die Erklärung 18—23, welche auch bei Marcus vorkommt. Auch der Sprachgebrauch entfernt sich von den Stücken, welche Matthäus und Marcus miteinander gemein haben. Man achte auf: *φράσον ἡμῖν τὴν παραβολήν*, v. 36 (vgl. 15, 15), *ὁ πονηρός*, wofür Marcus *ὁ σατανᾶς* hat (vgl. v. 18 mit Marc. 4, 15), auf *συντέλεια αἰῶνος* v. 39 (vgl. 13, 40; 24, 3; 28, 20), *κάμινος τοῦ πυρός* v. 42 (vgl. v. 50), *ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων* v. 42 (vgl. 8, 42; 13, 50; 22, 13; 24, 51; 25, 30), welche Ausdrücke a. a. O. allein bei Matthäus vorkommen.

Matth. 13, 49. 50. Auch diese Erklärung ist spätere Interpolation, wie die Vergleichung mit der so eben erwähnten Erklärung, welcher sie verwandt ist, lehren kann.

Matth. 13, 51. 52. Die Frage, ob die Jünger die Parabeln verstanden haben, klingt sonderbar nach den gegebenen, mehr als deutlichen Erklärungen. Auch v. 52 wurde nicht aus Marcus entlehnt, scheint jedoch ein durch die Ueberlieferung aufbewahrtes Wort Jesu. Für die Echtheit des Ausspruchs tritt ein, daß Jesus sich selber hier in die Classe der *γραμματεῖς* stellt.

Matth. 13, 53. Hier trifft man zum drittenmale die gewohnte Formel an: *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησ.*, womit der Redactor eine Reihe eingeschalteter Reden beschließt (vgl. 7, 28 und 11, 1). Auch an *μετῆρεν* erkennt man den Styl des späteren Redactors: vgl. 19, 1 mit Marc. 10, 1.

Matth. 13, 54—58. Stehen Matth. 8, 18. 23—34 nicht an ihrer Stelle, wie wir früher erwiesen, so liegt auf der Hand, daß die Reihenfolge bei Marcus 4, 35 bis 5, 20 den Vorzug verdient und daß die Reise Jesu von Kapernaum nach Nazareth im Zusammenhange von Matth. 13, 54 am unrechten Platze steht. Der Redactor, welcher Marc. 4, 35 bis 5, 20 und 21—43 von ihrer Stelle rückte, nahm 13, 54 die Erzählung Marc. 6, 1—6 wieder auf.

Matth. 14, 1. Nach dem Zuſammenhange bei Matthäus vernimmt Herodes das Gerücht, welches von Jeſu erſcholl, während des Aufenthalts deſſelben in Nazareth 13, 54—58, wo Jeſus wenige, nach Marcus ſogar keine Thaten that (vgl. Matth. 13, 58 mit Marc. 6, 5). Die Uebergehung deſſen, was im Namen Jeſu durch die Apoſtel geſchah, Marc. 6, 13, womit dieſes Gerücht von Jeſu Marc. 6, 14 in Verbindung gebracht wird, läßt das Gerücht, welches dem Herodes zu Ohren kam, bei Matthäus in der Luft ſchweben. Den Redactor erkennt man ferner an ſeiner gewöhnlichen Verbindungsformel *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ*.

Matth. 14, 13. *Ἀκούσας ὁ Ἰησ. ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν.* Der Redactor hat dieſelben Worte 4, 12 gebraucht, um die Reiſe Jeſu nach Galiläa, auf Anlaß der Gefangennehmung des Johannes, zu motiviren. Jetzt braucht er ſie auf Anlaß der Enthauptung des Johannes. Auch an *ἐκεῖθεν* erkennen wir den ſpäteren Redactor. Daß hier Compilation Statt hat, geht ferner aus dem Mangel an Zuſammenhang mit den vorausgehenden Erzählungen hervor. Nach 13, 58 befand ſich Jeſus zu Nazareth, einer Landſtadt, welche nicht am See gelegen war, und konnte ſich deshalb von da (*ἐκεῖθεν*) nicht ſo, wie Matth. v. 13 erzählt, mit einem Schiff nach einem wüſten Ort am gegenüberliegenden Ufer des Meeres begeben. Die Apoſtel, welche nach 10, 5 ausgeſendet waren, ſind wieder bei ihm 14, 15 ff., ohne daß ihrer Abreiſe Marc. 6, 12 f. und Rückkehr Marc. 6, 30 Erwähnung geſchehen wäre. Dieſe Incohärenz ſpricht mit für den compilatoriſchen Charakter der Erzählung. Bei Marcus 6, 30 ſteht die Erzählung (vgl. unten XVIII.) für ſich da und es kann angenommen werden, daß ſich Jeſus damals in einem der am See gelegenen Flecken Galiläas befunden habe. Die Jünger gehen auf die Reiſe v. 12 und verſammeln ſich ſpäter wieder bei Jeſu (*συνάγονται πρὸς τὸν Ἰησ.*) 6, 30, wonach ſie mit ihm über See gehen, nicht um dem Herodes zu entweichen (was nicht im Sinne Jeſu lag, Luc. 13, 31—33), ſondern um ſich nach ihrer Reiſe in die Einſamkeit zurückzuziehen und auszuruhen, Marc. 6, 31.

Matth. 14, 28—31. Der Evangeliſt fügt hier dem Wandeln Jeſu auf dem See Marc. 6, 47—50 die Ueberlieferung hinzu, daß auch Petrus auf dem See zu wandeln begehrte, aber aus Mangel an Glauben geſunken ſein würde, wenn er nicht durch Jeſum gerettet worden wäre. Den ſpäteren Redactor erkennt man ſogleich an der Formel *ἀποκριθεὶς εἶπεν* v. 28 (worüber ſpäter), welche dem Matthäus im Unterſchiede von Marcus eigen iſt; an *κύριε*, welches bei Marcus nur einmal 7, 28 und daſelbſt ohne dogmatiſche Bedeutung, bei Matthäus häufig vorkommt, auch an Stellen, wo Marcus *ῥαββί* ſchreibt, Marc. 9, 5. Ferner achte man

auf κελεύειν, wofür Marcus an den Parallelſtellen ἐπιτάσσειν, παραγγέλλειν hat, 6, 27; 8, 6; ἐπὶ τὰ ὕδατα, vgl. v. 25 (Marcus ἐπί mit dem Genit.); ἀπὸ τοῦ πλοίου, (Marcus ἐκ τοῦ πλοίου, 5, 2);[1]) καταποντίζεσθαι, welches nur noch einmal bei Matthäus, 18, 6, vorkommt, wo Marcus βάλλεσθαι εἰς τὴν θάλασσαν ſchreibt, 9, 42; ὀλιγόπιστος (vgl. 8, 26; 16, 8 mit Marc. 4, 40; 8, 17) und διστάζειν, welches nur noch einmal vorkommt 28, 17. Der Abſchnitt verräth auch durch dieſen Sprachgebrauch, durch welchen er ſich von Marcus unterſcheidet, die Hand eines ſpäteren Redactors.

Matth. 14, 33. Die Anerkennung Jeſu durch ſeine Jünger als „Gottesſohnes" iſt im Widerſtreit mit 16, 15 und daher hier nicht an ihrem Platze. Marcus hat dieſe Worte nicht.

Matth. 15, 1. Wie gewöhnlich mit dem Vorhergehenden durch τότε verbunden.

Matth. 15, 21—28. Τὰ μέρη Τύρου καὶ Σιδῶνος. Eine künſtliche Zuſammenſtellung. Marcus ſpricht allein von Tyrus, 7, 24, und erzählt, wie Jeſus von da durch Sidon zog, v. 31. Matthäus, welcher Marc. 7, 31—37 nicht hat, verbindet Sidon mit Tyrus und beweiſt auch damit ſeinen compilatoriſchen Charakter. Ferner ſcheinen auch v. 23b und 24 von ſpäterem Datum. Deutlich mindeſtens verrathen v. 24 τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ denſelben Urſprung mit denſelben Worten 10, 5, und ſind, eben wie dieſe, im Widerſtreit mit Matth. 8, 10. 11. Auch das Schlußwort 15, 28b γενηθήτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης erinnert an Matth. 8, 13; ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω σοι. καὶ ἰάθη ὁ παῖς αὐτοῦ ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ an Matth. 17, 18 ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης und 9, 22 καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

Matth. 15, 32. Der Redactor verbindet durch ὁ δέ dieſen Abſchnitt nach Gewohnheit mit dem Vorhergehenden. Der Compilator bedachte nicht, daß Jeſus, nach Matth. 15, 29, ſich am Meere bei Kapernaum befand, und daß damit das Folgende, v. 32—38, im Widerſpruche ſteht, wo Jeſus ſchon ſeit drei Tagen, v. 32, durch eine Wüſte hin (ἐρημία) v. 33, auf der Reiſe iſt. Bei Marcus ſteht dieſe Perikope wiederum für ſich, 8, 1, und der ὄχλος, welcher Jeſum umgab, wird, wie πάλιν es zeigt, von dem ὄχλος 7, 33 unterſchieden.

[1]) Vgl. Matth. 3, 16 ἀπὸ τοῦ ὕδατος mit Marc. 1, 10 ἐκ τ. ὕδ.; Matth. 8. 1; 17, 9 καταβ. ἀπὸ τοῦ ὄρους mit Marc. 9, 9 ἐκ c. ℵ B. D. al.; Matth. 12, 43; 17, 18 ἐξέρχεσθαι ἀπό, von Dämonen, mit Marc. 1, 25. 26 ἐκ; Matth. 14, 2; 27, 64; 28, 7 ἐγερθ. ἀπὸ τῶν νεκρ. mit Marc. 6, 14. 16; 9, 9. 10; 12, 25 ἐκ ν.; Matth. 21, 8 ἀπὸ τῶν δένδρων mit Marc. 11, 8 ἐκ τ. δ.

Matth. 16, 1. Die Verbindung der Phariſäer und Sadducäer (vgl. Marc. 8, 11, welcher nur die Phariſäer nennt) iſt unhiſtoriſch und verräth eine Zeit, wo man beide als die gemeinſchaftlichen Feinde Jeſu zuſammenſtellte. Bei Marcus kommt dieſe Combination nicht vor, bei Matthäus dagegen in anerkannt ſpäteren Abſchnitten, 3, 7; 16, 11. 12.

Matth. 16, 2 *ὀψίας γεν. — οὐ δύνασθε.* Ein Ausſpruch, welcher bei Lucas in andrer Verbindung gefunden wird, 12, 54—56, und wahrſcheinlich aus einer andern Quelle, vielleicht aus einer Spruchſammlung, vom Redactor in veränderter Form hier eingefügt wurde. Bei Marcus ſteht er nicht und würde auch in den Zuſammenhang ſeiner Erzählung nicht paſſen. Man bemerke ferner den Gebrauch des *ἀποκριθεὶς εἶπεν* v. 2, und der Hapax legomena *εὐδία* und *πυρράζειν*.

Matth. 16, 13. Zwiſchen dieſem Verſe und dem vorhergehenden ſcheint eine Lücke zu ſein. Nach Matthäus fährt Jeſus von Magdala 15, 39 nach der Oſtſeite des Meeres 16, 5. Wo er ſich ausſchifft, meldet Matthäus nicht. Hieraus entſteht der Uebelſtand, daß er Jeſum noch immer zu Schiffe (ſ. v. 5) nach dem landeinwärts gelegenen Cäſarea Philippi reiſen läßt. Dieſe ſichtlich vorhandene Lücke wird durch die Erzählung des Marcus ausgefüllt, welcher zwiſchen 8, 20 und 27 die Ankunft Jeſu in Bethſaida Julias an der nordweſtlichen Seite des Meeres meldet, v. 22—26, von wo Jeſus zu Lande (*ἐν τῇ ὁδῷ*), v. 27, die Reiſe nach Cäſarea Philippi fortſetzt.

Matth. 16, 17—19. Dieſe Verſe, obſchon im Zuſammenhange nicht an unrechter Stelle, verrathen doch kenntlich ihre Abkunft aus einer andern Quelle. Schon *ἀποκριθεὶς εἶπεν* iſt bedenklich. *Ἀποκαλύπτειν* ſteht bei Matthäus allein an Stellen, welche aus einer andern Quelle fließen, als die er mit Marcus gemein hat (ſ. Matth. 11, 25—27). Vor allem aber fällt der Gebrauch von *ἐκκλησία*, und zwar *μου ἡ ἐκκλ.* „Die Gemeinde Chriſti", v. 18, als ſpäterer Beſtandtheil ins Auge (vgl. Matth. 18, 17). Endlich ſetzen die Worte *σὺ εἶ Πέτρος* eine frühere Gelegenheit, bei welcher Simon dieſe Zunahmen empfangen hatte, voraus, wie es Marcus, 3, 16, aber nicht Matthäus berichtet. Der Compilator trug ferner Sorge, nach dem Lobe, welches Petrus empfangen, die Worte *ἐπετίμησεν αὐτοῖς* Marc. 8, 30 zu mildern, indem er an ihre Stelle *τότε διεστείλατο* 16, 20 ſetzte.

Matth. 16, 21. Die Worte *αὐτὸν εἰς Ἱερ. ἀπελθεῖν*, welche bei Marcus, 8, 31, nicht ſtehen, paſſen nicht zu dem prophetiſchen *δεῖ*, und ſcheinen vom Redactor dem Texte des Marcus hinzugefügt zu ſein.

Matth. 16, 24. Matthäus verbindet die hier folgende Rede Jesu durch τότε mit dem Vorhergehenden. Bei Marcus steht diese Perikope, wie der ὄχλος v. 34 ausweist, für sich. Matthäus, welcher hier dasselbe Personal voraussetzt wie v. 21—23, läßt, v. 24, den ὄχλος bei Seite.

Matth. 16, 27. 28. Diese mechanische Vergeltungslehre paßt nicht zu der rein ethischen Vorstellung, daß Jemand seine Seele, d. i. sein wahres Leben verliert und sich einen unersetzlichen sittlichen Schaden zuzieht, v. 26. Der Text des Marcus lautet hier passender: Wer Jesum verleugnet, der soll auch von ihm verleugnet, d. i. nicht für den Seinigen erkannt werden, 8, 38. Ueber diese Verse soll später, bei der Untersuchung des Deutero-Marcus ausführlicher gehandelt werden.

Matth. 17, 5. Die Worte ἐν ᾧ εὐδόκησα, welche bei Marcus, 9, 7, ächt stehen, sind vom späteren Redactor, welcher diese Himmelsstimme mit Matth. 3, 17 gleichlautend machen wollte.

Matth. 17, 6. 7. Auch diese Verse sind später eingefügt. Der Redactor zeigt hier, daß er den Vorgang für eine objective Thatsache in der Außenwelt hielt, wozu derselbe allmählich erwachsen ist, während Marcus, 9, 8, den ursprünglich symbolischen Charakter der Erzählung mindestens hier bewahrte.

Matth. 17, 13. Sichtlich eine erklärende Anmerkung des späteren Redactors, eben wie 16, 12. Vgl. Marc. 9, 13.

Matth. 17, 14. Καὶ ἐλθών — προσῆλθον αὐτῷ. Der Nominativ ἐλθών, als schwierigere Lesart mit D. und and. beizubehalten, ist hier unverständlich. Er kann dem Umstande zugeschrieben werden, daß der Redactor das καὶ ἐλθών aus Marc. 9, 14, wo es mit εἶδεν ὄχλον zusammenhängt, nach der Verkürzung der Erzählung aus Vergeßlichkeit stehen ließ. Anderwärts schreibt Matthäus, 8, 28: ἐλθόντι αὐτῷ — ὑπήντησαν αὐτῷ, 9, 28: ἐλθόντι προσῆλθον αὐτῷ (vgl. 21, 23), oder mit dem Gen. absol. 17, 24: ἐλθόντων αὐτῶν προσῆλθον.

Matth. 17, 15—18. Der Kranke wird v. 18 als ein Besessener, aber in v. 15 als ein Mondsüchtiger beschrieben. Zu dieser letztern Vorstellung ist sichtlich der spätere Redactor durch die Symptome der Krankheit gekommen. Inzwischen vergaß er v. 15 zu melden (was Marcus, 9, 17, erzählt), daß der Kranke ein πνεῦμα ἄλαλον hatte, und machte durch dieses Versäumniß die Worte καὶ ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ τὸ δαιμόνιον, v. 18, minder verständlich. Dem Redactor ist ferner eigen das ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης, vgl. Matth. 8, 13b; 9, 22b und 15, 28b, wo die gleiche Formel wieder allein bei Matthäus vorkommt.

Matth. 17, 22. Das folgende Gespräch wurde in Galiläa gehalten, ohne daß der Rückreise aus Cäsarea Philippi, Marc. 9, 30, gedacht ist. Durch diese Auslassung wird der Zusammenhang gestört.

Matth. 17, 24b—27. Die Sage vom Stater, welche bei Marcus nicht gefunden wird und noch Lucas unbekannt war, iſt hier durch den letzten Redactor zwiſchen Marc. 9, 32 und 33 eingeſchoben, wie es die Verbindung dieſer Perikope mittelſt der bekannten Formel *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ* mit dem folgenden Geſpräch über den Rangſtreit, Matth. 18, 1, beweiſt. Der Bericht geht von der juden-chriſtlichen Vorausſetzung aus, daß der Meſſias, als Sohn Gottes, Gott, dem theokratiſchen Könige, keinen Schoß ſchuldig war.

Matth. 18, 1. An der unbeſtimmten Formel *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ* erkennt man den Redactor. Durch die Einſchiebung von 17, 24b—27 ging der urſprüngliche Zuſammenhang von 18, 1 mit 17, 24a verloren.

Matth. 18, 3. 4. Die Frage, wer der Größte ſei, hatte den Sinn, die minder Hochgeſtellten unter Jeſu Jüngern zu ärgern. Jeſus nimmt darauf ein Kind, als das Sinnbild der Kleinen und Einfältigen (*οἱ μικροί*). Er achtet auch die Geringen werth und erkennt ſie für die Seinen. Wer ſie aufnahm, nahm ihn auf. Sie zu ärgern, indem man ſich hochmüthig über ſie erhob, war in Jeſu Sinne tadelnswerth. In dieſen Zuſammenhang paßt nicht die Vorſtellung vom Kinde Matth. 18, 3, als dem Bilde der Einfalt und Demuth, der Vorbedingung für die Theilnahme am Gottesreich. Der ſpätere Redactor, welcher die Tendenz dieſer Erzählung nicht begriff, ſchob hier durch Einfügung von v. 3 einen Gedanken ein, welcher, von anderwärts entlehnt, in dieſen Zuſammenhang nicht paßt. Beachtenswerth iſt, daß der Redactor dieſe Worte, die Marc. 10, 15 in ihrer richtigen Verbindung vorkommen, an der Marc. 10, 15 parallelen Stelle Matth. 19, 14 wegließ. Der Redactor verſetzte ein in dem Zuſammenhange Marc. 10, 15 paſſendes Wort auf den Wortklang hin an eine andre Stelle und verdarb dadurch beide Berichte.

Matth. 18, 7—9. Der 7te Vers, welcher bei Marcus 9, 42 nicht, und bei Lucas 17, 1 in anderer Verbindung gefunden wird, hängt, da hier von ganz anderen Aergerniſſen die Rede iſt, nur auf den Klang von *σκανδαλίζειν* und *σκάνδαλον* hin mit dem Voraufgehenden zuſammen. Hierzu kommt, daß der Redactor des Matthäusevangeliums den Text des Marcus 9, 43—47 theils verkürzt, theils nach Matth. 5 verändert hat. Die Aergerniſſe durch Hand und Fuß, welche Marcus geſondert aufführt, werden bei Matthäus compilatoriſch zuſammengefaßt, mit der Folge, daß *αὐτόν*, v. 8, nicht mehr auf *χεῖρα* paßt. Die Worte *εἰ σκανδαλίζει* (Marc. *ἐὰν σκανδαλίζῃ*), *βάλε ἀπὸ σοῦ*, was Marcus nicht und Matthäus zweimal hat, und desgleichen *ἔξελε* (Marc. *ἔκβαλε*), *ἔκκοψον* (Marc. *ἀπόκοψον*), erinnern an Matth. 5, 28—29; *γέεννα τοῦ πυρός* (Marc. *γέεννα*) an Matth. 5, 22; *τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον* (Marc. *γέεννα*) an Matth. 25, 41.

Matth. 18, 10—14. Auch dieſe Worte hängen nicht mit v. 6 ff. zuſammen. Das Gleichniß v. 12, eingeleitet durch das bei Matthäus gewöhnliche *τί ὑμῖν δοκεῖ*, ſteht bei Marcus nicht und bei Lucas, 15, 3—7, in anderer Verbindung. Wahrſcheinlich war es einer Spruchſammlung entlehnt, welcher auch andere Parabeln des Matthäus urſprünglich angehörten.

Matth. 18, 15—35. Der Redactor fährt fort, Worte Jeſu, welche auf die brüderliche Liebe Bezug haben, unter dieſelbe Rubrik mit den Reden über das Aergernißgeben zu bringen, ohne daß ſich erkennen ließe, daß Jeſus dies Alles hinter einander geſprochen habe. V. 15—20 gehören einem erſt ſpäter aufgekommenen Kirchenweſen an. Die *ἐκκλησία* v. 17 und die Macht zu binden und zu löſen v. 18 verrathen dieſelbe Hand wie Matth. 16, 18. 19. Die Frage des Petrus und die Antwort Jeſu, welche Lucas an anderer Stelle hat, 17, 4, wird durch das gewohnte *τότε* an das Vorhergehende geknüpft.

Matth. 18, 23—35. Dieſes Gleichniß gehörte, laut der Formel *ὡμοιώθη ἡ βασ. τ. οὐρ.*, zu derſelben Quelle wie die Gleichniſſe Matth. 13, 24 ff.

Matth. 19, 1. *Καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν κτέ* iſt die gewohnte Schlußformel, womit der Evangeliſt zum vierten Male eine von anderwärts eingefügte Reihe von Reden beſchließt.

Matth. 19, 10—12. Die Unterredung mit den Jüngern, welche nach Marc. 10, 10 für ſie allein Statt hatte, wird bei Matthäus, in Folge der Auslaſſung von *εἰς τὴν οἰκίαν* Marc. 10, 10, minder paßlich in Gegenwart der Phariſäer gehalten. Die Rede v. 10—12 über die *εὐνοῦχοι* ſteht bei Matthäus iſolirt und ſcheint von anderwärts, vielleicht aus einer Spruchſammlung entlehnt.

Matth. 19, 13. Man beachte hier wieder die Verwendung des *τότε*, womit der Redactor zwei ſelbſtſtändige, zur Reiſe Jeſu nach Jeruſalem gehörige Epiſoden verbindet.

Matth. 19, 17. Die Worte *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ* ſchließen ſich nicht an das Folgende *εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός* an. Gott ſteht die Perſon Jeſu und nicht das Gute gegenüber; vgl. Marc. 10, 18.

Matth. 19, 24. Der Zuſammenhang des *πάλιν* mit dem Vorhergehenden iſt undeutlich und läßt vermuthen, daß hier zwiſchen v. 24 und 23 etwas von der Art wie Marc. 10, 24 vom Redactor weggelaſſen iſt.

Matth. 19, 27. Die Hinzufügung der Worte *τί ἄρα ἔσται ἡμῖν*, welche bei Marcus fehlen, ſtellt das Selbſtzeugniß der Apoſtel in ein ungünſtiges Licht und paßt nicht wohl zu dem Lobe, welches Jeſus ſeinen Jüngern ertheilt, v. 29. 30.

Matth. 19, 28. Dieser Ausspruch steht bei Matthäus isolirt und scheint der späteren judenchristlichen Redaction anzugehören. Ein solches Sitzen auf Thronen, wie es Jesus hier seinen Jüngern verheißt, stimmt nicht mit Matth. 20, 25—28. Auch ist von Jesu schwerlich anzunehmen, daß er dem Judas einen solchen Thron verheißen haben sollte.

Matth. 20, 1—16. Der Eingang dieses bei Marcus nicht befindlichen Gleichnisses: ὁμοία ἐστιν ἡ βασ. τ. οὐρ. verräth, daß dasselbe ursprünglich zu einer Reihe von Parabeln gehörte, welche eben wie die Gleichnisse Matth. 13, 24 ff. und 18, 23 mit einer und derselben Formel eingeleitet werden. Nach dem Evangelisten soll Jesus, zufolge v. 16, in diesem Gleichnisse haben lehren wollen, daß die Letzten, d. i. die, welche nach dem Urtheile der Welt die Letzten waren, eine erste Stelle im Gottesreiche einnehmen und, umgekehrt, viele Erste (die dafür galten) die Letzten sein werden. Das Gleichniß selber inzwischen spricht nicht von Ersten oder Letzten dem Range nach, sondern von der Zeit nach Erstberufenen und später Berufenen. Ueberdieß ist in diesem Gleichniß wohl die Rede von Gleichstellung mit den Erstberufenen (οἱ ἔσχατοι (ἔσονται) πρῶτοι), aber nicht von Nachordnung der Erstberufenen (οἱ πρῶτοι (ἔσονται) ἔσχατοι). Wahrscheinlich fand der Redactor in dem Gleichnisse, v. 12, eine Ablehnung der Werkgerechtigkeit und brachte sie demzufolge in Verbindung mit dem Selbstzeugnisse der Apostel, 19, 27, in welchem er mit Unrecht, wie wir sahen, Lohnsucht gesehen hatte. Dagegen paßt das Wort „viele Letzte werden Erste und viele Erste Letzte sein", nach 19, 30, sehr gut in den Zusammenhang und dient daselbst dazu, den Petrus und die übrigen Jünger nicht, als hätten sie sich hochmüthig vorgedrängt als πρῶτοι, zu demüthigen, sondern sie, die im Unterschiede von den Reichen bei der Welt für ἔσχατοι galten, zu ermuthigen. Hiermit nun steht das Gleichniß 20, 1 ff., worin der Anspruch der Juden zur Schau gestellt wird, als seien sie, als die Erstberufenen zum Gottesreich unter den Völkern, auch die Ersten in Rang und Würdigkeit, nicht im geringsten Zusammenhange.

Matth. 20, 20—28. Diese Erzählung, durch τότε unmittelbar mit dem Vorhergehenden verbunden, steht bei Marcus unter den Ereignissen der Reise für sich. Die Subjects-Verwechselung der Mutter, v. 20. 21, mit den Söhnen, v. 22—24, stimmt nicht mit v. 22, wo angenommen ist, daß diese selber dies Ansuchen an Jesus gerichtet haben, und läßt vermuthen, daß „die Mutter" auf Rechnung des Redactors zu stellen ist.

Matth. 20, 29—34. Die Reise aus Jericho, v. 29, setzt die Ankunft Jesu daselbst voraus, welche Marcus meldet, 10, 46a, Matthäus aber zum Nachtheil für die Deutlichkeit seiner Erzählung wegläßt. Die spätere Redaction dieser Perikope ergiebt sich ferner daraus, daß der Redactor in seinen

Abweichungen vom Text des Marcus ſich durch die Erzählung der Blindenheilung Matth. 9, 27 leiten ließ. Die Uebereinſtimmung, ſelbſt in Worten, fällt ins Auge: *δύο τυφλοί* 9, 27; 20, 30; *Ἰησοῦς παράγει* 20, 30; *παράγοντι* 9, 27; *ἔκραξαν λέγοντες* 20, 30, *κράζοντες καὶ λέγοντες* 9, 27; *ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυίδ* 20, 30. 31; 9, 27; *ἥψατο τῶν ὀμμάτων αὐτῶν*, 20, 34; *ἥψατο τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν* 9, 29; *ἵνα ἀνοιγῶσιν οἱ ὀφθαλμοὶ ἡμῶν* 20, 33; *ἀνεῴχθησαν αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοί* 9, 30; *ἠκολούθησαν αὐτῷ* 20, 34; 9, 27. Sichtlich iſt die Zweizahl der Blinden, 20, 30, wo Marcus nur eines Blinden erwähnt, durch den Redactor nach 9, 27 gebildet. Der Evangeliſt compilirte hier aus zwei verſchiedenen Quellen.

Matth. 21, 10 und 11 paſſen gut in den Zuſammenhang. Jedoch die iſolirte Stellung dieſer Verſe, welche die ſynoptiſche Tradition anderwärts nicht hat, in Verbindung mit einzelnen Worten, welche dem Stil des ſpäteren Redactors eigen ſind, macht die ſpätere Einfügung auch hier wahrſcheinlich. Vgl. *σείεσθαι* Matth. 21, 10 mit 27, 51; 28, 4; *πᾶσα ἡ πόλις* v. 10 mit 2, 3; 8, 34; *οἱ ὄχλοι*, dem Matthäus eigen, wo Marcus, mit Ausnahme von 10, 1, *ὄχλος* ſchreibt.

Matth. 21, 12—14. Bei Matthäus hat die Tempelreinigung ſogleich nach Jeſu Ankunft von Jericho und alſo, minder wahrſcheinlich, gegen Anbruch des Abends Statt. Nach Marcus dagegen, 11, 11—17, kommt Jeſus Abends nach Jeruſalem, beſucht den Tempel, begiebt ſich darauf nach Bethanien, und reinigt erſt am folgenden Tage den Tempel. Die Reihenfolge des Marcus iſt natürlicher und der abkürzende Matthäus überſchlägt einen Tag.

Matth. 21, 21. 22. Zwiſchen dem Verdorren des Baumes, einer ſymboliſchen Handlung, und der Kraft des Glaubens, Bäume verdorren zu machen, beſteht kein Zuſammenhang. Vielleicht ſind auch dieſe Worte erſt ſpäter eingefügt.

Matth. 21, 28–32. Ein Gleichniß, welches bei Marcus nicht vorkommt und wahrſcheinlich auch von Lucas nicht geleſen wurde. Die Weiſe, wie Marcus mit *ἤρξατο* (er fing an) *αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς λαλεῖν*, 12, 1, das Gleichniß von den Weingärtnern einleitet, verbietet, bei Marcus eine abſichtliche Weglaſſung eines vorhergehenden, vom Matthäus mitgetheilten Gleichniſſes anzunehmen. Dagegen konnte Matthäus von dem Plural *ἐν παραβολαῖς*, welchen Marcus braucht um im Allgemeinen anzudeuten, daß Jeſus in Parabeln lehrte, 3, 23; 4, 2 (vgl. Luc. 8, 4 *διὰ παραβολῆς*) 4, 11 (vgl. v. 10), wird gleich nur ein Gleichniß vorgetragen, Anlaß nehmen, der Parabel Marc. 12, 1—12 noch zwei andere, 21, 28—32 und 22, 1—14 hinzuzufügen, die er durch die ihm auch anderwärts eigene Formel *ἄλλην παραβολὴν*

(vgl. 13, 24. 31. 33) einleitet. Beachtung verdient ἡ βασ. τοῦ θεοῦ v. 31, wofür Matthäus anderwärts βασ. τῶν οὐρανῶν ſchreibt, das er hier aber unverändert ſtehen ließ.

Matth. 21, 43 kommt in den Evangelien allein bei Matthäus vor. Man beachte, daß ποιεῖν καρπούς nicht bei Marcus vorkommt, und daß der Redactor, welcher überall an den Parallelſtellen den Ausdruck des Marcus βασιλεία τοῦ θεοῦ, nach dem Sprachgebrauch der Quelle, aus welcher er ſeine Sprüche und Parabeln entlehnte, in βασιλεία τῶν οὐρανῶν veränderte, ihn hier, v. 43, unverändert ſtehen ließ. Dieſer Vers iſt daher weder dem Marcus, noch einer früheren Recenſion des Matthäusevangeliums entlehnt, ſondern eine Hinzufügung des letzten Redactors.

Matth. 22, 1—14. Die Formel ἀποκριθεὶς εἶπεν ὁ Ἰησ., wo keine Frage vorausgeht, macht den Redactor kenntlich. Da Matthäus das Gleichniß und das darauf folgende Geſpräch 22, 15 durch τότε chronologiſch verknüpft, ließ er, 21, 46, die Worte καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον Marc. 12, 12 bei Seite und ſetzte ſie nach 22, 22, wo ſie bei Marcus, 12, 17 nicht ſtehen. Die Parabel gehört, zufolge der Formel ὡμοιώθη ἡ βασ. τῶν οὐρ., zu der Reihe von Parabeln, welche Matth. 13, 24 ff. aufgenommen und daſelbſt ſichtlich von anderswoher eingefügt ſind. Auch das Gleichniß ſelber verräth die Hand eines Compilators. Denn v. 6 und 7 enthalten ein Fragment eines andern Gleichniſſes und paſſen, ebenſowenig wie v. 11—13, welche wieder ein Fragment eines andern Gleichniſſes ſind, in den Zuſammenhang. Bei Lucas 14, 16—24, kommen ſie in einer entſprechenden Parabel nicht vor. Die Formel τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον kommt weder bei Matthäus noch bei Lucas vor. Die Worte ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, zur Bezeichnung der Qualen in der Hölle, geben eine Erklärung des Gleichniſſes, welche zu dem Gleichniſſe ſelber nicht gehört, und werden, außer Luc. 13, 28, allein bei Matthäus angetroffen, 8, 12; 13, 42. 50, wo ſie, wie wir ſahen, auch ſpäter eingefügt wurden, und 24, 51 und 25, 30. V. 14 endlich ſtehen die Worte πολλοὶ γάρ εἰσιν κλητοὶ κτἑ allein bei Matthäus. Dieſelben Worte Matth. 20, 16 ſind unecht.

Matth. 22, 15—22. Der Redactor knüpft ſeine Erzählung durch das gewohnte τότε und durch Weglaſſung des ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον, Marc. 12, 12, an das vorherige Gleichniß und 21, 46. Bei Marcus ſteht das hier Erzählte, unter den Begebenheiten der letzten Tage, für ſich 12, 13. Vom Redactor iſt ὑποκριταί, v. 18, welcher Jeſum ausſprechen läßt, was bei Marcus, 12, 15, ein Gedanke Jeſu iſt. Die Schlußworte ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον, v. 22, welche bei Marcus, 12, 17 und Luc., 20, 26, fehlen, ſcheinen auch vom Redactor herzurühren.

Matth. 22, 23 ff. Die Uebergangsformel ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ

verräth den Redactor. Bei Marcus ſteht auch dieſe Perikope 12, 18 für ſich. Mit Matth. v. 33 werde das Gleichlautende Matth. 7, 28 verglichen.

Matth. 22, 46. Auch dieſes Schlußwort, welches Marcus und Lucas nicht haben, gehört zu den pragmatiſchen Reflexionen des Redactors.

Matth. 23, 1—37. Die Strafreden, die Jeſus gegen die Schriftgelehrten und Phariſäer hält, ſind großentheils einer andern Quelle entlehnt, als die Stücke, welche der Redactor mit Marcus gemein hat. Der ſpätere Redactor wird an τότε v. 1 erkannt. Als Zuhörer kommen hier die ὄχλοι und die μαθηταί vor, von deren Gegenwart doch im Vorhergehenden nichts bemerklich wird. Plötzlich wendet ſich Jeſus, von v. 13—36, zu den Schriftgelehrten und Phariſäern, über die er v. 1—12 zu dem Volke in der dritten Perſon geſprochen hat. Sichtlich waren daher v. 1—12 urſprünglich von v. 13—36 getrennt. Bei Lucas ſtehen denn auch die Strafreden in einer ganz andern Verbindung, Luc. 11, 39—52, obgleich ſie auch da, unnatürlich, als von Jeſu bei einer Mahlzeit, zu der er als Gaſt geladen war, in Gegenwart der mit zu Tiſche liegenden Phariſäer, geſprochen erſcheinen. Im Widerſpruch mit den voraufgehenden Verſen werden Matth. 23, 37. 38 wieder nicht die Phariſäer und Schriftgelehrten, ſondern die Bewohner Jeruſalems angeredet. Die verſchiedene Stellung dieſes Wortes Luc. 13, 34. 35 und die Schreibart Ἱερουσαλήμ, wo Matthäus ſonſt Ἱεροσόλυμα hat, 2, 1. 3; 3, 5; 4, 25; 5, 35; 15, 1; 16, 21; 20, 17. 18; 21, 1. 10, beweiſen mit, daß der Redactor Matth. 23 Reden, welche urſprünglich nicht zu einander gehörten, unter Eine Rubrik zuſammengeſtellt und an einen Text, wie der, Marc. 12, 38—40, geknüpft hat.

Die Combination von „Schriftgelehrten und Phariſäern" v. 13 ff., als wären ſie zwei Secten, iſt unhiſtoriſch und aus ſpäterer Zeit, da die Schriftgelehrten entweder zu den Phariſäern, oder zu den Sadducäern gehörten. (S. Marc. 2, 16.[1]) Die Zuſammenſtellung, welche nur noch bei Matth. 5, 20; 12, 38 und bei Lucas vorkommt 6, 7 (vgl. Marc. 3, 2); 11, 53 und 15, 2, iſt dem Marcus fremd. Daß die Einfügung der γραμματεῖς, Matth. 23, nicht urſprünglich, ſondern vom Redactor iſt, geht daraus hervor, daß Lucas allein die Phariſäer nennt, 11, 39. 41. 43, unter welchen

[1]) Die richtige Lesart Marc. 2, 16 iſt nach ℵ B D γραμματεῖς τῶν Φαρ. vgl. Luc. 5, 30, und bezeichnet die hier erwähnten Schriftgelehrten als ſolche, die zur Richtung der Phariſäer gehörten. Auch Marc. 7, 1 wird durch τινες daſſelbe angedeutet. Der Evangeliſt will ſagen: die Phäriſäer und (unter dieſen) einige Schriftgelehrte, wonach weiter unten 7, 5 zu erklären iſt.

und nicht neben welchen ſich auch Schriftgelehrte befinden v. 45. 46, und ſo erſehen läßt, daß er in ſeiner Quelle, vielleicht einer früheren Ausgabe des Matthäus, die Erwähnung der Schriftgelehrten nicht angetroffen hat. Auch *ὑποκριταί*, Matth. 23, 13. 15. 23. 25. 27. 29, welches bei Lucas (11, 44 iſt dieſes Wort mit dem vorhergehenden unecht) nicht ſteht, erinnert an daſſelbe Wort Matth. 22, 18, welches wir dort dem Redactor zugewieſen haben. Ferner iſt *ὁ Χριστός*, Matth. v. 10, eben wie 11, 1, eine Gloſſe des Redactors, vgl. v. 8. In v. 34 kann *ἐγώ* nicht Jeſus ſein, welcher keine Schriftgelehrten und Phariſäer ausſandte, ſondern Gott (vgl. *ἡ σοφία τοῦ θεοῦ*, Luc. 11, 49), welcher auch v. 37. 38 das redende Subject zu ſein ſcheint und da als der Gott Iſraels gedacht iſt, welcher vergebens ſeine Propheten ausgeſendet hat, Jeruſalem zu retten. Endlich verräth ſich der Redactor auch durch die Gloſſe *υἱοῦ Βαραχίου* v. 35, welcher Luc. 11, 51 noch nicht vorkommt, und für ein Mißverſtändniß des Redactors anzuſehen iſt, der den Zacharias, den Sohn des Joſada, 2. Chron. 24, 21, mit Zacharias dem Propheten, dem Sohn des Barachias (LXX) Zach. 1, 1, oder mit Zacharias, dem Sohn Baruchs, deſſen Joſephus, B. J. IV., 5, 4 gedenkt, verwechſelte.

Matth. 24, 1. Daß Jeſus den Tempel verließ (vgl. Marc. 13, 1), während bei Matthäus von einem Tempelbeſuch nach 21, 23 keine Rede iſt, macht die Auslaſſung eines Abſchnitts, wo er, wie Marc. 12, 41—44 (das Scherflein der Wittwe) ſich im Tempel befindet, wahrſcheinlich. Die Auslaſſung war vermuthlich ein unwillkürliches Verſäumniß, die Folge der Einſchiebung der Strafreden, Matth. 23.

Matth. 24, 3b. Die Frage der Jünger nach der Paruſie Jeſu paßt nicht in den Zuſammenhang, da Jeſus nicht von ſeinem Kommen geſprochen hat, ſondern von der Vernichtung des Tempels, welche bei der großen Weltkataſtrophe am Ende der gegenwärtigen Welt eintreten ſollte.[1]) Der Redactor verändert ferner den Ausdruck *ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι*

---

[1]) Von der Zerſtörung der Stadt und des Tempels unter Titus im Jahre 70 iſt hier keine Rede. 1) Der Tempel wurde nicht gewaltſam abgebrochen, ſondern eine Beute der Flammen. 2) Dieſes Ereigniß wurde von den älteſten Chriſten ſo wenig erwartet, daß der Verfaſſer der Apokalypſe Cap. 11, 1. 2 noch erwartete, daß der Tempel von dem Uebermuth des zurückkehrenden Nero verſchont bleiben werde. Erſt ſpäter, nach dem vollkommenen Triumph des Meſſias, ſollte das irdiſche Jeruſalem und der ſichtbare Tempel durch ein neues geiſtiges Jeruſalem 21, 3. 10 erſetzt werden, in welchem kein ſichtbarer Tempel mehr ſein wird, v. 22. Dieſe große Weltkataſtrophe iſt auch Matth. 24, 15 angedeutet, nach der apokalyptiſchen Prophetie Dan. 9, 27. Der „Gräuel der Verwüſtung" bezieht ſich auch nicht auf die Zerſtörung Jeruſalems, ſondern iſt ein unbeſtimmter apokalyptiſcher Ausdruck.

πάντα (zu überſetzen, wenn dies alles, nämlich alle die prächtigen Bauten des irdiſchen Tempels, ein Ende nehmen ſoll Marc. 13, 4, vgl. Luc. 4, 13, d. i. aufhören ſoll zu beſtehen), in die ihm allein eigene Formel συντέλεια τοῦ αἰῶνος vgl. 13, 39. 40; 28, 20. Vers 9 werden die Verfolgungen, welche die Jünger zu erwarten hätten, durch das bei Matthäus gewöhnliche τότε, in unnatürlicher Zeitfolge nach den ὠδῖνες, v. 8, geſtellt, vgl. Marc. 13, 9, wo dieſe Schwierigkeit vermieden wird. V. 9 iſt ἀποκτενοῦσιν ὑμᾶς, welches bei Matthäus allein vorkommt, eine Gloſſe, welche mit ἔσεσθε v. 15 und mit ἡ φυγὴ ὑμῶν v. 20. vgl. v. 23, wo vorausgeſetzt wird, daß die Apoſtel noch lebten, im Widerſpruch iſt. Von Marc. 13, 11 13, was daſelbſt an ſeinem Platze ſteht, werden allein v. 13 und 10 behalten, und das Uebrige weggelaſſen, indem es, wie oben nachgewieſen iſt, nach Matth. 10, 17—22 verſetzt worden, in die von Jeſu ſeinen Apoſteln gehaltene Rede. V. 26, welcher bei Lucas in einer andern Verbindung vorkommt, 17, 23 und 37, giebt ſich als ein von anderswoher entlehnter Zuſatz durch die Formel ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τ. ἀνθρ. v. 28, vgl. v. 3, zu erkennen. Ferner ſtimmt die Ankündigung, daß die Paruſie noch während der Lebzeiten des gegenwärtigen Geſchlechts ſtatthaben ſoll, v. 34, in dem Zuſammenhange ebenſo wenig mit der Warnung Jeſu, das Ende der gegenwärtigen Welt nicht allzufrüh zu erwarten, v. 4—8, und den falſchen Meſſiaſſen, welche die große Weltkataſtrophe als nahe bevorſtehend verkündigten (vgl. Luc. 21, 8: λέγοντες — ὅτι ὁ καιρὸς ἤγγικεν), keinen Glauben zu ſchenken, als mit der Verſicherung, daß von dem Tage und der Stunde Niemand weiß als Gott, Matth. 24, 36.[1]) Ferner beachte man, zur Beurtheilung von 24, 37—42, den Ausdruck ἡ παρουσία, v. 39 = ὁ κύριος ὑμῶν ἔρχεται, v. 42, wofür bei Marcus, 13, 33—36, eine einfachere und daher ältere Redaction gefunden wird.

Matth. 25, 1—13. Das Gleichniß von den Jungfrauen gehörte urſprünglich, zufolge der einleitenden Formel ὁμοιωθήσεται ἡ βασ. τῶν οὐρ.,

[1]) Daß ἡ ἡμέρα ἐκείνη ἢ ἡ ὥρα nicht buchſtäblich aufzufaſſen iſt, als ob Jeſus habe ſagen wollen, daß er wohl im Allgemeinen die Zeit, aber nicht genau den Tag und die Stunde anzugeben wiſſe, geht daraus hervor: 1) daß der Nachdruck offenbar auf dem nicht wiſſen (vgl. Matth. 25, 13) und nicht auf Tag und Stunde liegt; 2) daß der Ausdruck ſelber ἡ ἡμέρα ἐκείνη, ganz wie Matth. 7, 22, den großen Gerichtstag bezeichnet. 3) Hätte Jeſus dem Evangeliſten zufolge Tag und Stunde buchſtäblich gemeint, ſo würde er ἐκείνη und den Artikel weggelaſſen haben. 4) Endlich beachte man daß ἡμέρα und ὥρα hier ſynonym ſind, ſo daß beide in den Cap. 18, 1; 22, 46; 24, 42 verwechſelt werden, und daß 24, 50 ὥρα allein ſteht ohne ἡμέρα. Ueber das apokalyptiſche Stück v. 9—35, auch bei Marcus, ſoll ſpäter in dieſem Buche gehandelt werden.

eben wie 18, 23—35; 20, 1—16; 22, 1—14, zu der Reihe von Gleichniſſen Matth. 13, 24 ff. und wurde hier vom Redactor auf die Paruſie bezogen und durch τότε mit den vorhergehenden Reden verbunden.

Matth. 25, 14—30. Das Gleichniß von den Talenten ſteht bei Lucas, 19, 11 ff., obſchon in beſſerer Form, in anderer Verbindung, wo es die Beſtimmung hat, die Hörer von müßigen Fragen nach der Zukunft zum thätigen Leben zurückzuführen. Der auf Reiſen gehende Herr (ἀπεδήμησεν), welcher zurückkehrt, v. 19, iſt eben ſo wenig Jeſus als der auf Reiſen gehende Herr (ἀπεδήμησεν), Matth. 21, 34, deſſen Sohn den Meſſias darſtellt v. 37. Auch würde μετὰ πολὺν χρόνον ἔρχεται, v. 19 nicht mit der Zeitbeſtimmung der Paruſie 24, 34; 16, 28; 10, 23 übereinkommen. Daß Jeſus, als er hinging, jedem ſeiner Jünger ſein beſonderes Talent (den größeren oder geringeren Wirkungskreis) angewieſen hätte, widerſpricht überdies Matth. 9, 37. 38, wo Jeſus nicht ſich ſelber, ſondern Gott als den Herrn der Ernte darſtellt, welcher die Arbeiter ausſendet, und der Erklärung Matth. 20, 23, daß es nicht ihm zuſtehe, ſondern Gott, die Stelle zu beſtimmen, die Jeder im Gottesreiche einnehmen ſoll. Der Redactor las jedoch in dieſem Gleichniß die Ankündigung der Paruſie, und fügte dieſem von anderwärts entlehnten Gleichniß v. 30 hinzu, wo τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον und ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων, eben wie anderwärts, 8, 12; 22, 13, von ſeiner Hand iſt (vgl. das zu 22, 13 Bemerkte).

Matth. 25, 31. Mit der Ankündigung der Paruſie verbindet der Redactor die Beſchreibung des jüngſten Gerichts ſelber. Von einem ſolchen, durch ihn, den Menſchenſohn, zu haltenden Gericht ſpricht Jeſus anderwärts in den älteſten Stücken dieſes Evangeliums nicht (ſ. 5, 22; 10, 15; 11, 22; 12, 36. 41. 42; 23, 33), ſondern allein an Stellen ſpätern Urſprungs, 7, 22; 13, 41—43; 16, 27. Marcus und Lucas und ſelbſt der Verfaſſer der Apokalypſe 20, 11. 12 (vgl. Röm. 14, 10) kennen ein ſolches von Jeſu perſönlich zu haltendes Gericht nicht. Dieſe Vorſtellung entſtand erſt ſpäter, Ap.-Geſch. 10, 42; 17, 31; vgl. 2. Kor. 5, 10.

Die Art, wie in dieſem Gericht von dem Meſſias in der dritten Perſon geſprochen wird, macht es wahrſcheinlich, daß die Abſicht des urſprünglichen Verfaſſers der Perikope nicht war, Worte Jeſu zu berichten, ſondern die Erwartung der Chriſten ſeiner Zeit auszudrücken. Die Vorſtellung von Jeſu als dem „Könige“ des Gottesreichs v. 34 und 40, iſt ſichtlich ſpäter und ſtammt aus einer andern Quelle als Matth. 9, 37. 38 und 20, 23. Endlich kehrt hier zum fünftenmal die Schlußformel wieder: καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησ. πάντας τοὺς λόγους τούτους, womit der Redactor

26, 1, wie 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1 eine Reihe von Reden, die er unter dieſelbe Rubrik gebracht, beſchließt.

Matth. 26, 1. 2. Auch hier knüpft der Redactor das Folgende unmittelbar und unnatürlich an die vorhergehenden Reden. Ebenſo verräth die Anfügung von 3—5 an v. 2 durch τότε den ſpäteren Redactor. Bei Marcus fängt hier, wie gewöhnlich, eine neue ſelbſtſtändige Erzählung an, 14, 1.

Matth. 26, 14—16. Wieder mit dem Voraufgehenden durch τότε verbunden. Auch ἀπὸ τότε iſt eine dem Redactor eigene Formel, Matth. 4, 17 und 16, 21.

Matth. 26, 25. Dieſe Frage des Judas und die bejahende Antwort Jeſu paſſen nicht in den Zuſammenhang und ließen erwarten, daß Judas nach ſeiner Entdeckung (vgl. Joh. 13, 30. 31) die Geſellſchaft verlaſſen haben und nicht am Paſſatiſche geblieben ſein würde. Man kann dieſen Vers, welcher allein bei Matthäus ſteht, auf Rechnung des letzten Redactors bringen.

Matth. 26, 32. Eine Einfügung, wie es ſcheint, von ſpäterem Datum, welche in den Zuſammenhang zwiſchen 31 und 33 nicht wohl paßt und wahrſcheinlich vom Redactor eingeſchoben wurde, um das καθὼς εἶπον ὑμῖν, wofür Matthäus, 28, 7, vermuthlich eben wie Marcus 16, 7, εἶπεν las, zu motiviren. Auf dieſen Vers kommen wir ſpäter bei unſrer Unterſuchung zurück.

Matth. 26, 50. Ἐφ' ὃ πάρει; nach einer ſpäteren Gräcität für ἐπὶ τί πάρει; die Vergleichung mit Marc. 14, 45 macht die Einſchaltung auch hier wahrſcheinlich.

Matth. 26, 52—54 findet ſich bei Marcus nicht und iſt wahrſcheinlich eine weitere Ausführung des Redactors. Auch die darauf folgende Formel ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, v. 55 (vgl. Marc. 14, 48) läßt an den letzten Redactor denken. Man achte hierbei auf die Formel τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα πληρωθῶσιν αἱ γραφαὶ τῶν προφητῶν, vgl. mit Marc. 14, 49b.

Matth. 26, 63b. Die Verbindung von v. 63b mit 63a mittelſt des dem Redactor eigenen Füllwortes ἀποκριθεὶς εἶπεν, wo keine Frage vorhergeht, iſt mechaniſch. Bei Marcus 14, 61b wird dieſer Verstheil durch πάλιν ὁ ἀρχιερεὺς ἐπηρώτα αὐτόν eingeleitet, und hat das Anſehen eines zweiten, ſelbſtſtändigen Verhörs (vgl. Luc. 22, 66—71).

Matth. 26, 67 wird durch τότε unnatürlich mit dem Vorangehenden verbunden. Der Redactor bedachte nicht, wie unwahrſcheinlich ſeine Erzählung werde, wenn infolge ſeiner Sucht an einander zu reihen, die Mitglieder des Raths ſich des hier berichteten rohen Verfahrens ſchuldig machten. Bei Marcus ſteht dieſe Scene für ſich, und Lucas begriff weislich, daß dieſe Niedrigkeiten, nicht in Gegenwart der Mitglieder

des Raths, durch „die Männer, welche Jesum bewachten", verübt wurden, 22, 63.

Matth. 27, 3—10. Die Erzählung von der Reue und dem Selbstmorde des Judas, verbunden mit v. 2 durch das gewohnte τότε, trägt denselben Charakter wie die Sagen in der Ap.-Gesch. 1 und 2. Der Gebrauch der Formel τότε ἐπληρ. τὸ ῥηθὲν κτέ erinnert an den letzten Redactor. Es ist zu beachten, daß Lucas, im Uebrigen mit dem Matthäusevangelium (2ter Redaction) nicht unbekannt, diese Sage nicht kannte, vgl. Ap. Gesch. 1, 17. 18.

Matth. 27, 11. Das Wort des Pilatus: bist du (der Nachdruck liegt auf σὺ) der König der Juden! ist keine Frage, sondern ein Ausruf: Wie! du (einfacher, hülfloser Mann), sollst den König der Juden vorstellen! Der Redactor las hier eine Frage und ließ Jesum antworten „du sagst es," mit andern Worten, ja das bin ich! Die spätere Einfügung dieser Antwort, bereits durch das Angeführte wahrscheinlich, geht mit aus v. 14 hervor: „und er antwortete ihm nicht auf ein Wort" (πρὸς οὐδὲ ἓν ῥῆμα) und daher auch nicht auf v. 11.

Matth. 27, 19. Der Traum des Weibes des Pilatus, zwischen dem Text von Marc. 15, 10 und 11 eingeschoben und dem Lucas unbekannt, gehört zu den späteren Sagen, mit welchen der letzte Redactor das Matthäusevangelium bereichert. Κατ' ὄναρ, was sonst im N. Test. nicht vorkommt, erinnert überdies an Matth. 1, 20; 2, 12. 13. 19. 22. Befremdend ist hier auch die Angabe, daß „Pilatus sich auf den Richtstuhl setzte." Saß er denn vorher nicht darauf? War dies der Fall, so ist die Meldung davon hier ungehörig; wo nicht, warum setzte er sich erst jetzt darauf?

Matth. 27, 24. Die Handwaschung des Pilatus steht zwischen Marc. 15, 14 und 15, und wird durch τότε mit dem Folgenden verbunden. Mit der Formel ὑμεῖς ὄψεσθε vergleiche man σὺ ὄψῃ, 27, 4 mit ἀθῷος und αἷμα, v. 24; 27, 4. Auch den Ausruf des ganzen Volks, v. 25, hat allein Matthäus. Das Eine so wohl als das Andere gehört zu den dramatisirenden Darstellungen des letzten Redactors, welche Marcus nicht hat und Lucas nicht kannte.

Matth. 27, 29. Καὶ κάλαμον ἐν τῇ δεξιᾷ αὐτοῦ. Der Accusativ kann nicht mit ἐπέθηκαν verbunden werden. Die Worte, die bei Marcus, 15, 17, nicht stehen, sind eingefügt und gehören mit zu den dramatischen Darstellungen des letzten Redactors.

Matth. 27, 43. Πέποιθεν — υἱός. Auch diese Worte, nach Ps. 22, 8 den Schriftgelehrten unnatürlich in den Mund gelegt, sind hier zwischen Marc. 15, 32a und 32b eingefügt.

Matth. 27, 51b—53. Ungeſchichtliche Sagen, vom letzten Redactor zwiſchen einen Text, wie der des Marcus, 15, 38. 39, eingefügt und noch dem Lucas unbekannt. Mit ἡ γῆ ἐσείσθη, v. 51, vergleiche man 21, 10; 28, 4 und mit ἁγία πόλις v. 53 Matth. 4, 5, Ausdrücke, welche ebenfalls allein in den ſpäteren Stücken des Matthäus vorkommen. Ἔγερσις v. 53 ſteht im N. Teſt. nur hier; ἐμφανίζεσθαι, von einer übernatürlichen Erſcheinung, noch allein Joh. 14, 21. 22, jedoch daſelbſt in geiſtigem Sinn.

Matth. 27, 62—66. Die Hohenprieſter und die Phariſäer ſollen ſich einer Vorherſagung Jeſu erinnern, im Widerſpruch mit den andern Stellen in dieſem Evangelium, welche darauf Bezug haben, und nach welchen Jeſus, mit Ausnahme allein von Matth. 12, 40, welches auch von dem letzten Redactor iſt, nicht in ihrer Gegenwart, ſondern allein vor den Ohren der Jünger von ſeiner Auferſtehung geſprochen hat. Siehe Matth. 16, 21; 17, 9; 20, 19; 26, 32. Der Ausdruck μετὰ τρεῖς ἡμέρας, wo ſonſt 16, 21; 20, 19, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ſteht, verräth einen andern Sprachgebrauch, und weiſt aus, daß dieſer Abſchnitt, welcher dem Lucas noch nicht bekannt war, vom letzten Redactor herrührt. Man achte ferner auf die ungeſchichtliche Combination „Hoheprieſter und Phariſäer", welche, mit Ausnahme von Matth. 21, 45, wo ſie ebenfalls eine ſpätere Redaction verräth (vgl. Marc. 12, 12), im Matthäusevangelium eben ſo wenig als bei Marcus und Lucas, irgend vorkommt. Erſt beim vierten Evangeliſten wird ſie gefunden, Joh. 7, 32. 45; 11, 47. 57; 18, 3.

Matth. 28, 2—4. Dieſem Berichte nach hatte das Erdbeben, als Folge des Niederſteigens eines Engels und des Abwälzens des Steins, mit ſammt der Flucht der Wächter und ſo auch der Auferſtehung Jeſu, im Zuſammenhange mit v. 1, in Gegenwart der Frauen Statt, im Widerſpruch mit dem Worte des Engels (v. 5 und 6) an die Frauen, daß Jeſus ſchon auferſtanden war (ἠγέρθη). Der Widerſpruch entſtand durch die Einfügung der bei Matthäus allein befindlichen Sage, daß das Grab, über deſſen Oeffnung eine frühere Ueberlieferung ſich noch keine beſtimmte Rechenſchaft zu geben wußte, durch einen Engel geöffnet war. An eine ſpätere, noch Lucas unbekannte Redaction erinnert auch ἀποκριθεὶς εἶπεν v. 5, das gewöhnliche Füllwort des Redactors, auch wo keine Frage vorhergeht.

Man achte endlich auf die hier vorkommenden Worte: ἰδού, das Lieblingswort des letzten Redactors (Matth. 1, 20; 2, 1. 9. 13. 19; 3, 16. 17; 4, 11; 27, 51; 28, 11 und weiter in einer Anzahl Stellen, wo Marcus dies Wort in den parallelen Texten nicht hat); auf καὶ ἰδοὺ σεισμὸς μέγας ἐγένετο, vergl. mit Matth. 8, 24: καὶ ἰδοὺ σεισμὸς μέγας ἐγένετο (Marc. 4, 37); τάφος v. 1, allein bei Matthäus befindlich,

23, 27. 29 (vergl. Luc. 11, 48 *μνημεῖον*); 27, 61. 64. 66 (vergl. *ταφή* 27, 7); *ἄγγελος κυρίου* (vergl. Matth. 1, 20. 24; 2, 13. 19); *ἐπάνω αὐτοῦ* v. 2 (vergl. 2, 9; 5, 14; 21, 7 (Marc. 11, 7 *ἐπ' αὐτόν*); 23, 18. 20. 22; 27, 37), was bei Marcus nicht vorkommt; *ἰδέα* oder *εἰδέα* v. 3 (hap. leg.); *ὡς ἀστραπή*, die Beſchreibung eines Himmelsbewohners, welche allein Lucas kennt (*ἐξαστράπτων*), 9, 29 (vergl. daſelbſt die Parallelſtellen des Matthäus und Marcus); *ἔνδυμα* v. 3 (ſiehe Matth. 3, 4 (vergl. Marc. 1, 6); 6, 25. 28; 7, 15; 22, 11. 12) (Marc. *ἱμάτιον*, *ἱμάτια* und 16, 5 *στολή*); *ἀπὸ τοῦ φόβου* (vergl. 14, 26); *ἐγερθῆναι ἀπὸ τῶν νεκρ.* (vergl. 14, 2; 27, 64) (Marc. an der paral. St. *ἐκ νεκρῶν*) und den Schreibfehler *εἶπον* v. 7 für *εἶπεν* (vergl. Marc. 16, 7), welchem Matth. 26, 32 ſeine Entſtehung zu danken hat.

Matth. 28, 9. 10. Die Verkündigung des Engels *ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε*, v. 7, läßt eine Erſcheinung, ſchon am erſten Tage der Woche im Bereiche Jeruſalems für die Frauen, nicht erwarten. V. 10 iſt eine Wiederholung von v. 5. 7, wobei das Wort des Engels in der ſpäteren Tradition bereits ein Wort des auferſtandenen Jeſus geworden war. Charakteriſtiſch ſind ferner *ἰδού*, *προσκυνεῖν*, für Anbetung (vergl. 2, 2. 8. 11; 4, 9. 10; 28, 17), *ἀδελφοί* für *μαθηταί* (vergl. v. 7).

Matth. 28, 11b—15. Die Fortſetzung von 27, 62—66, und auch ſpäter eingefügt. Man achte auf die Uebereinſtimmung hier vorkommender Ausdrücke mit Stellen, welche auch der letzten Redaction angehören: *ἰδού*, *κουστωδία* (vergl. Matth. 27, 65), *συμβούλιον λαμβάνειν* v. 12 (vergl. 12, 14; 22, 15; 27, 1. 7), wo Marc. *συμβ. ποιεῖν* ſchreibt, 3, 6; 15, 1; *ἀργύρια* v. 12. 15 (vergl. 26, 15, 27, 3. 5. 6. 9); *ὁ ἡγεμών* (vergl. 27, 2. 11. 14. 15. 21. 23. 27) (Marc. *ὁ Πιλᾶτος*); *πείθειν* v. 14 (vergl. Matth. 27, 20) (Marc. *ἀνασείειν* 15, 11); *ἀμέριμνος* hap. leg. in den Evangelien. Hierzu beachte man, daß das Gerücht ſich verbreitete „bis auf den heutigen Tag" (*μέχρι τῆς σήμερον*), v. 15, was an das verwandte *ἕως τῆς σήμερον*, Matth. 27, 8, erinnert.

Matth. 28, 16 nimmt den V. 7 auf. Nur die Worte *εἰς τὸ ὄρος οὗ ἐτάξατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς*, während zuvor von einem ſolchen Befehle keine Erwähnung geſchehen, ſcheinen der urſprünglichen Erzählung, daß Jeſus in Galiläa ſeinen Jüngern erſchienen war, vom Redactor hinzugefügt. Bei der Frage, ob die übrigen Verſe 18–20 zur Grundſchrift gehörten, verläßt uns die Vergleichung mit Marcus, da der urſprüngliche Schluß des Marcus, nach *ἐφοβοῦντο γάρ*, Marc. 16, 8, verloren ging. Die Hand des ſpäteren Redactors iſt jedoch nicht zu verkennen in *μαθητεύειν* v. 19 (vergl. 13, 52; 27, 57), in dem dem Matthäus ebenfalls allein eigenen Ausdruck *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, v. 20 (vergl. Matth. 13, 39. 40. 49; 24, 3) und in

dem Taufbekenntniß, v. 19, welches erſt in beziehungsweiſe ſpäter Zeit entſtanden ſein kann (vergl. Apoſtelgeſch. 2, 38). Daß jedoch die Grundſchrift eine Erſcheinung in Galiläa hatte, iſt, in Hinſicht auf die Verweiſung des Engels nach dieſer Landſchaft, Marc. 16, 7, ſehr wahrſcheinlich.

Wir beſchließen dieſe Unterſuchung der Folge der Erzählungen im kanoniſchen Matthäusevangelium, indem wir conſtatiren, daß dieſe Schrift, ſowohl für ſich betrachtet, als verglichen mit den Texten bei Marcus, von Anfang bis zu Ende offenbar eine Compilation aus mindeſtens vier verſchiedenen Quellen iſt. Die erſte Hauptquelle iſt Marcus, oder, was vorläufig unentſchieden bleibt, ein Proto-Marcus, worin die meiſten Pericopen, vor allem in der Geſchichte von Jeſu Aufenthalt in Jeruſalem, als loſe Epiſoden, ohne directen Zuſammenhang, für ſich daſtanden. Der Redactor des Matthäus-Evangeliums knüpfte dieſe Perikopen durch Uebergangsformeln wie *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμ.*, *ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ*, *τότε*, *ἐκεῖθεν*, *ταῦτα αὐτοῦ λαλοῦντος* mechaniſch an einander, ließ ſie, in Folge größerer oder kleinerer Einfügungen, dann und wann, theils abſichtlich, theils unwillkürlich, ihre Stelle ändern, oder ließ einige derſelben weg.

Die zweite Hauptquelle beſtand wahrſcheinlich in einer Spruchſammlung, deren urſprüngliche Geſtalt nicht mehr nachgewieſen werden kann, aus welcher der Redactor fünf Hauptreihen zuſammenſtellte, kenntlich an der fünfmal wiederholten Formel *καὶ ἐγένετο ὅτε ὁ Ἰησ. ἐτέλεσε τοὺς λόγους τούτους*, oder *τὰς παραβ. ταύτας*, Matth. 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1 und 26, 1, und aus welcher er überdies, wie es ſcheint, eine Anzahl loſe vorhandener Sprüche entlehnte, die er dem Text des Marcus oder Proto-Marcus einfügte. Dieſe Spruchſammlung, auf welche vielleicht von Papias angeſpielt wurde, wenn er einer von Matthäus geſchriebenen *σύνταξις τῶν κυριακῶν λογίων* erwähnt, Euseb. III, 39, können wir den Proto-Matthäus nennen. Hieher gehören 5, 3 — 7, 27; 8, 11; 9, 13; 9, 37. 38; 10, 16, 24—42; 11, 21—24, 25b—29; 12, 5—7. 11. 27. 28. 33—37. 39. 41. 42. 43—45; 13, 16. 24—30. 31—33. 44—48. 52; 15, 13; 16, 2. 3; 17, 20b; 18, 10—14. 15. 16. 21b—35; 19, 10—12; 20, 1—16; 21, 21a, c, 22. 28b—32. 43; 22, 1—14, außer v. 6. 7. 11—13; 23, 2—12. 13. 36; 24, 11. 26—28; 25, 1—13. 14—30a; 26, 42.

Die dritte Hauptquelle war eine Schrift, aus welcher das die Predigt des Täufers betreffende Eigenthümliche, Matth. 3, 7—10. 12, die drei Verſuchungen 4, 3—11a, die Erzählung von dem Hauptmann, 8, 5—10. 13, und von den unentſchloſſenen Jüngern 8, 19—22, von den zwei Blinden und einem Beſeſſenen, 9, 27. 32—34, die Botſchaft des Johannes aus dem Kerker und die Reden Jeſu über Johannes, 11, 2—19, entlehnt ſind.

Dieſes Beſondere iſt nicht dem Marcus, und, ſofern es Begebenheiten betrifft, auch nicht der angenommenen Spruchſammlung entlehnt, und kann für die Fragmente eines jetzt verloren gegangenen Evangeliums gelten. Die Schrift, welche aus dieſen drei Quellen zuſammengeſtellt wurde, mag den Namen des Deutero-Matthäus führen. Dieſer Schrift, welche Lucas, wie wir ſpäter nachweiſen werden, (in welcher Form, kann, da ſie verloren ging, nicht anders als nur annäherungsweiſe beſtimmt werden,) unter ſeine Quellen zählte, fehlte eine Anzahl Stücke des kanoniſchen Matthäus, welche in den Text des Marcus eingefügt ſind, und noch dem Lucas unbekannt waren. Dieſes mit einander weiſt auf eine vierte Hauptquelle. Zu ihr gehören mit Sicherheit Cap. 1 und 2; 3, 3. 14. 15, die Redaction von 4, 12 und 13; Vers 14 und 15; die Worte *ἀνέβη — τὸ στόμα αὐτοῦ*, 5, 1. 2; v. 19[1]); 7, 22. 23; 8, 12. 17; 10, 5. 6; 11, 2 *τοῦ Χρ.*; 12, 17—21; 13, 35. 36—43. 49. 50; die Redaction von 14, 13a; 14, 28—31; 15, 24; 17, 24b—27; 19, 17a. 19b. 28; 20, 16; die Redaction von 21, 2. 7; 21, 4 und 5; 23, 10 *ὁ Χρ.*; v. 13. 15. 23. 25. 27. 29 *γραμμ.*; v. 35 *υἱοῦ Βαρ.*; die Redaction von 24, 3. 20 *μηδὲ σαββ.* 51b; 25, 30b; 26, 2. 15. 25; 27, 3—10. 19. 24. 25. 43; die Redaction von 27, 34; 27, 51—53; die Redaction von v. 54; 27, 62—66; 28, 1a. 2—4. 8. 9. 11—15. Die aus dieſen vier Quellen zuſammengeſtellte Schrift iſt das noch gegenwärtig vorhandene kanoniſche Matthäus-Evangelium, welches mit dem Namen des Trito-Matthäus bezeichnet werden kann.

II.

Die Citate aus dem Alten Teſtament.

Iſt durch unſere bisherige Unterſuchung aus der Anordnung der Erzählungen klar geworden, daß das nach Matthäus benannte kanoniſche Evangelium aus verſchiedenen Quellen zuſammengeſtellt worden, ſo gehen wir jetzt weiter und achten darauf, ob die verſchiedenen Theile ſich auch durch eigenthümliche Erſcheinungen von einander unterſcheiden. Wir richten hierbei die Aufmerkſamkeit zuerſt auf die Citate aus dem Alten Teſtament.

a. Citate, welche allein bei Trito-Matthäus vorkommen.

Matth. 1, 23. Der Verfaſſer folgt den LXX, wie ſeine Ueberſetzung von עַלְמָה durch *παρθένος* ausweiſt. Der hebräiſche Text, in welchem עַלְמָה nicht eine Jungfrau, ſondern im Allgemeinen „eine junge Frau" bezeichnet, hat dem Verfaſſer zu ſeinem Zweck nicht dienen können. Auch die Futura

[1]) S. oben die Anmerk. S. 22.

ἕξει ἐν γαστρὶ, τέξεται und καλέσουσιν (LXX καλέσεις, irrige Ueberſetzung von וְקָרְאָה = וְקָרָאת, „ſie nennt"), wo das Hebräiſche Participia הָרָה und יֹלֶדֶת hat, geben dem Wort eine prophetiſche Form. Das hebräiſche „ſie nennt" konnte hier nicht beibehalten werden, da nicht Maria, ſondern der Engel dem Meſſiaskinde den Namen Immanuel gab.

Matth. 2, 5. Der hebräiſche Text muß, wie die LXX ausweiſen und wegen der Masculina צָעִיר und אַתָּה, welche zu dem wirklichen Bethlehem nicht paſſen, ſo geleſen werden: וְאַתָּה בֵּית אֶפְרָתָה [1]). Nach dieſem Text, wenn er zu Jeſu Zeit noch vorhanden war, konnte die Weiſſagung des Micha dem Evangeliſten nicht dienen. Er folgte den LXX: καὶ σὺ Βηθλεέμ, ſchrieb aber γῇ Ἰούδα ſtatt des unverſtändlichen οἶκος τοῦ Ἐφραθά. Beachtenswerth vor allem iſt die Einfügung von οὐδαμῶς, welches Wort in den LXX und auch im hebräiſchen Text fehlt, und vielleicht unter dem Einfluß eines Targum geſchrieben wurde. Von dem Propheten wird der Gegenſatz hingeſtellt: „aus dem kleinen Geſchlecht Ephratas ſoll etwas Großes, nämlich der künftige König Iſraels hervorgehen". Die Rabbiniſtik fand das Prädicat klein für den Geburtsort des Meſſias unpaßlich, und veränderte deshalb klein in nicht klein.

Matth. 2, 15. Wörtlich nach dem hebräiſchen Text, oder einem demſelben entſprechenden Targum. Der Text der LXX hat τὰ τέκνα αὐτοῦ für τὸν υἱόν μου, war jedoch für den Zweck des Evangeliſten unbrauchbar.

Matth. 2, 18; Jer. 31, 15. Der Text des Matthäus folgt den LXX, ſo jedoch, daß in ὀδυρμὸς πολύς (Hebr. חֲמֻרוּרִים), der Einfluß eines Targum ſichtbar iſt, wovon noch bei Jonathan וּרְבָנָן בְּמַר die Spuren vorhanden ſind.

Matth. 2, 19. 20 vergl. Exod. 4, 19, nach den LXX.

Matth. 2, 23. Der Name Ναζωραῖος entſpricht nicht dem hebräiſchen נֵצֶר, Jeſ. 11, 1, ſondern nur dem Klange von Ναζιραῖος, LXX (נְזִיר), Richt. 13, 5. Daß der Verfaſſer dieſe Stelle vor Augen hatte, geht aus der Gleichförmigkeit von ἰδοὺ ἐν γαστρὶ ἕξεις καὶ τέξῃ υἱόν, am a. O. v. 5 und 7, mit Matth. 1, 21. 23 hervor.

Matth. 3, 3. Nur die LXX, welche das Hebräiſche verkehrt wiedergiebt, indem ſie ἐν τῇ ἐρήμῳ mit φωνὴ βοῶντος verbindet und בַּמִּדְבָּר als Genit. auffaßt, konnte dem Evangeliſten hier dienen. Er citirt jedoch frei, da er für τὰς τρίβους τοῦ θεοῦ ἡμῶν LXX, was dem hebräiſchen Text entſpricht, allein τὰς τρ. αὐτοῦ ſchreibt.

Matth. 4, 15. Dieſes Citat weicht von dem Text der LXX ab. Für das erſte γῇ haben die LXX χώρα. Matthäus läßt οἱ λοιποὶ οἱ τὴν

[1]) Siehe mein Buch: Het evang. naar Joh. p. 211 not. (S. 198 Note d. Ueberſ. v. Lang).

παραλίαν κατοικοῦντες weg und ſchließt ſich mit ὁδὸν θαλάσσης (Hebr. דֶּרֶךְ הַיָּם), εἶδεν (Hebr. רָאוּ, LXX ἴδετε) und αὐτοῖς (עֲלֵיהֶם, LXX ἐφ ὑμᾶς) näher an den hebräiſchen Text an. Das Citat iſt eine freie Anführung, auf welche ſowohl das Hebr., oder ein Targum, als die LXX, Einfluß übten. Freie Ueberſetzung iſt ferner καθήμενος (LXX πορευόμενος, Hebr. הַהֹלְכִים), und die Stellung des καί vor τοῖς καθημένοις.

Matth. 8, 17; Jeſ. 53, 4. Das Citat weicht von den LXX ab und hält ſich näher an das Hebräiſche. Matthäus überſetzte, ſeinem Zweck entſprechend, הוּא נָשָׂא durch ἔλαβεν (LXX φέρει).

Matth. 12, 18—21; Jeſ. 42, 1—4. Das Citat nimmt aus den LXX τῷ ὀνόματι αὐτοῦ, eine verkehrte Ueberſetzung des Hebräiſchen לְתוֹרָתוֹ (auf ſeine Lehre) und ἐθνη, Ueberſetzung des hebräiſchen אִיִּים (die Inſeln) auf. Dem hebräiſchen Text entſpricht εἰς ὃν εὐδόκησεν ψυχή μου (רָצְתָה נַפְשִׁי). Dagegen weicht der Ueberſetzer bei Matthäus von beiden in den Worten ἕως ἂν ἐκβάλῃ εἰς νῖκος τὴν κρίσιν ab, welche dem Hebr. v. 4 entſprechen, und in θήσω (Hebr. נָתַתִּי, LXX ἔδωκα). Die Worte εἰς νῖκος ſind epexegetiſch, und durch θήσω wird die Schriftſtelle Weiſſagung der Zukunft. Der Einfluß eines Targum iſt hier um ſo wahrſcheinlicher, als auch der chaldäiſche Paraphraſt das Futurum יִתֵּן hat.

Matth. 13, 35. Auch dieſes Citat hat einen gemiſchten Text. Die erſte Hälfte ſtimmt mit den LXX überein. Im zweiten Gliede iſt ἀπὸ καταβολῆς κόσμου eine targumiſtiſche Paraphraſe des hebräiſchen מִנִּי־קֶדֶם (LXX ἀπ' ἀρχῆς).

Matth. 21, 5; Zach. 9, 9. An die LXX erinnern πραΰς ἐπιβεβηκώς und ὑποζύγιον.. Näher dem hebräiſchen Text עָנִי וְרֹכֵב עַל חֲמוֹר וְעַל עַיִר בְּנֵי־אֲתֹנוֹת iſt ἐπὶ ὄνον καὶ ἐπὶ πῶλον υἱὸν ὑποζυγίου. Uebrigens iſt der Text frei aus dem Gedächtniß angeführt, da die Prädicate des Königs, ein Gerechter und Helfer, im Hebräiſchen und in den LXX (σώζων) vorhanden, ausgelaſſen ſind. Der ὄνος iſt bei Matthäus nicht, wie im Hebräiſchen und den LXX, ein Eſel, ſondern eine Eſelin (vergl. v. 7), in Folge des verkannten Parallelismus.

Matth. 27, 3; Zach. 11, 12. 13. Von den LXX iſt ἔστησαν Matth. 26, 15 entlehnt, und daraus ſogar die Thatſache conſtruirt, daß Judas das Geld, welches nach Marcus ihm verſprochen war, empfangen hat. Für τρ. ἀργυροῦς, Contraction des Adjectivums ἀργυρέους, verkehrte Ueberſetzung des שְׁלֹשִׁים כֶּסֶף, hat Matthäus τρ. ἀργύρια. Die Ueberſetzung Töpfer (κεραμεύς) entſpricht nicht dem Hebräiſchen, wo für יוֹצֵר geleſen werden muß יוֹצֵר = אוֹצֵר, Schatzkaſten, von אָצַר, und ebenſowenig den LXX, welche gleichfalls יוֹצֵר laſen und das Wort durch χωνευτήριον überſetzten. Wahrſcheinlich muß auch hier der Einfluß eines Targum ange-

nommen werden. Der chaldäische Paraphrast mindestens las יוֹצֵר von אָצַר und übersetzte אִמַּרְכָּל, Schatzmeister.

Die angeführten Citate gehören zu den Theilen des ersten Evangeliums, welche wir dem Trito-Matthäus zuschreiben zu müssen gemeint haben, und kennzeichnen sich durch die Art wie die Texte, theils unter dem Einfluß der LXX, theils unter dem des hebräischen Originals oder eines Targum redigirt sind. Ob diese Redaction vom Verfasser selber herrührt, oder bereits in dieser Form ihm gegeben war, ist ungewiß. Das Letztere ist jedoch wahrscheinlich, da der Evangelist, wo er von den LXX abweicht, Worte gebraucht, welche nicht zu seinem gewöhnlichen Sprachgebrauch gehören [1]).

b. Citate, welche allein bei Matthäus und Lucas (Deutero-Matthäus) vorkommen.

Von den vorigen Anführungen unterscheiden sich die Citate in denjenigen Theilen des Matthäus, welche wir, da sie auch dem Lucas bekannt sind, dem Deutero-Matthäus beilegen, durch ihre Uebereinstimmung mit den LXX, ohne daß der Verfasser mit dem Hebräischen oder mit einem Targum zu Rathe ging.

Matth. 4, 4; Deut. 8, 4. Wörtlich nach den LXX. Das Wort, *ῥήματι*, auf welchem bei Matthäus ein Nachdruck liegt, ist eine Glosse der LXX und wird nicht im hebräischen Text gefunden.

Matth. 4, 6; Ps. 91, 11. 12. Wörtlich den LXX entlehnt.

Matth. 4, 7; Deut. 6, 16. *Ἐκπειράσεις*. Wörtlich nach den LXX. Der hebräische Text hat תְּנַסּוּ im Plural.

Matth. 4, 10; Deut. 6, 13. *Μόνῳ* steht in den LXX und nicht im hebräischen Text. *Τὸν θεὸν προσκυνήσεις*, abweichend von *φοβηθήσῃ*, LXX Rec. (Hebr. תִּירָא), findet sich in den LXX (Cod. Al. und andere Handschriften). Daß die Abweichung nicht von dem Deutero-Matthäus selber herrührt, geht daraus hervor, daß sonst in dem Evangelium *προσκυνεῖν* mit dem Dativ construirt wird, 4, 9; 2, 2. 8. 11; 8, 2; 9, 18; 14, 53; 15, 25; 18, 26; 20, 20; 28, 9. 17.

Matth. 11, 10; Mal. 3, 1. Das Citat weicht vom Hebräischen und den LXX (*πρόσωπόν μου*) ab. Matthäus hat *πρ. σου*, indem der Bote als Wegbereiter des Messias und nicht, wie bei dem Propheten, des Jehova, angesehen wird. Uebrigens folgt der Verfasser den LXX, mit Ausschluß

---

[1]) S. Credner, Beitr. II, S. 142. 143.

von *κατασκευάσει* (vergl. Marc. 1, 3) wofür die LXX *ἐπιβλέψεται* haben. Der Einfluß des hebräiſchen Textes beweiſt das Alter des Citats, welches auf Johannes ſchon von Jeſu ſelber bezogen wurde.

c. Citate bei Matthäus und Marcus.

Von derſelben Art ſind die Citate, welche Matthäus mit Marcus gemein hat. Zu bemerken iſt hierbei, wie Matthäus Stellen, in welchen Marcus dem hebräiſchen Text näher ſteht, nach den LXX ändert.

Marc. 4, 12. Frei dem hebräiſchen Text, Jeſ. 6, 9. 10, folgend. *Ἀφεθῇ αὐτοῖς* v. 10, Hebr. וּרְפָא לוֹ, impersonal: und ihm Geneſung werde. Matthäus folgt, 13, 15, buchſtäblich den LXX *καὶ ἰάσομαι αὐτούς*, und dehnt die Anführung noch weiter aus, 13, 14. 15.

Marc. 7, 6; Matth. 15, 8; Jeſ. 29, 13. *Οὗτος ὁ λαός*. Beide folgen den LXX, mit Abweichung vom Hebräiſchen; Marcus etwas freier; Matthäus: *ὁ λαὸς οὗτος*.

Marc. 7, 10; Exod. 20, 12, LXX und Hebräiſch *Τίμα τὸν πατέρα σου καὶ τὴν μητ. σου*. Matthäus läßt 15, 4 die überflüſſigen Pronomina weg.

Marc. 10, 7; Gen. 2, 24. *Ἕνεκεν τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα, καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν*. Nach den LXX. Matthäus läßt auch hier das Pronom. *αὐτοῦ* weg, vervollſtändigt 19, 5 das Citat durch die Worte *κολληθήσεται τῇ γυναικὶ αὐτοῦ* (LXX, Cod. Al. Rec. *προσκ. πρὸς τὴν γυν.*), und macht die Worte Adams, nach Maßgabe der jüdiſchen Grammatologie, zu einem Worte Gottes, *εἶπεν* (*ὁ θεός*), v. 5.

Marc. 10, 19. Matthäus folgt hier, 19, 18, der Ordnung des Dekalogs, und läßt wieder das Pronomen *σου* (LXX) nach *τὸν πατέρα* weg.

Marc. 12, 26; Exod. 3, 6, *Ἐγὼ ὁ θεός* (Hebr.), Matthäus (22, 32) fügt mit den LXX *εἰμι* hinzu.

Marc. 12, 30. *Ἐξ ὅλης τῆς καρδίας καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ἰσχύος σου*. So nach dem hebräiſchen Text. Der Receptus fügt *ἐξ ὅλης τῆς διανοίας σου* hinzu, was wider ℵ, B. u. ſ. w. aus Matthäus ſich einſchlich, in A den Platz änderte, von D. H. u. ſ. w. mit Recht weggelaſſen wird. Matthäus las, 22, 37, in den LXX (Cod. Al. und andere) fälſchlich für *δυνάμεως* (Hebr. מְאֹד, was dem *ἰσχυς* bei Marcus entſpricht), *διανοίας*, was im Hebräiſchen nicht ſteht und auch zu *ἀγαπᾶν* nicht paßt.

Marc. 12, 36; Pſ. 110, 1. *Κάθισον ἐκ δεξιῶν μου ἕως ἂν θῶ τοὺς ἐχθρούς σου ὑποπόδιον τῶν ποδῶν σου*. Frei, nach den LXX,

welche *κάθου* leſen und *ὑποπόδιον* für *ὑποκάτω*. Matthäus citirt auf dieſelbe Weiſe, hat aber in engerem Anſchluß an die LXX *κάθου*, 22, 44.

Marc, 14, 27; Zach. 13, 7. *Τὰ πρόβατα* (Hebr.). Matthäus 26, 31 fügt mit den LXX *τῆς πολιτνῆς* hinzu.

Marc. 14, 62. *Μετὰ τῶν νεφ.* Nach den LXX und dem chald. Text, Dan. 7, 13. Matthäus (26, 64) ſchreibt *ἐπὶ τῶν νεφ.* mit Beziehung auf Jeſus, deſſen Kommen auf den Wolken man erwartete; vergl. 24, 30 und Marc. 13, 16.

Marc. 15, 34. *Ἐλωὶ, ἐλωὶ λαμμᾶ σαβ.*; Pſ. 22, 1. Das Chaldäiſche iſt hier urſprünglicher als das Hebräiſche *ʾēlī*, wie Matthäus 27, 46 ſchreibt, um deſto bequemer das erfolgte Mißverſtändniß zu erklären. Im Gebrauche des Vocativus *θεέ* (vergl. *πάτερ*, Matth. 26, 39 mit *ὁ πατήρ*, Marc. 14, 36) weicht Matthäus vom Text des Marcus und von den LXX ab, mit welcher er jedoch *ἵνα τί* (Marc. *εἰς τί*, Hebr. לָמָּה) gemein hat.

d. Citate in der Spruchſammlung (Proto-Matthäus).

Auch die Citate des Proto-Matthäus kommen mit den LXX überein. Vergl. Matth. 5, 38 mit Exod. 21, 24; Lev. 24, 20; Deut. 19, 21, mi Ausſchluß von *καί*, welches eigentlich nicht zu dem Citat gehört. Daſſelbe läßt ſich bei Matth. 5, 21. 27 (Exod. 20, 13. 14); Matth. 5, 33 (Deut. 23, 21) und Matth. 5, 43 (Lev. 19, 18) bemerken. Die Anführungen ſind jedoch frei, wie es bei mündlichem Vortrage zu erwarten iſt.

Als Reſultat ſtellen wir feſt, daß die verſchiedenen Stücke, aus welchen Matthäus, wie wir oben ſahen, zuſammengeſtellt wurde, ſich durch die Art der Anführung aus dem Alten Teſtament unterſcheiden. Insbeſondere iſt bei Trito-Matthäus außer dem Einfluß der LXX auch der der Targums ſichtbar. Die Citate, welche Deutero-Matthäus mit Lucas gemein hat, ſind von ganz anderer Art und folgen bei Matthäus den LXX aufs engſte. Daß Marcus freier citirt und an verſchiedenen Stellen ſich mehr als Matthäus dem hebräiſchen Texte nähert, ſpricht für den älteren Urſprung des Marcus-Evangeliums. Wo es Worte Jeſu betrifft, kann dieſe Annäherung an den hebräiſchen Text in der älteren Redaction ſeiner Worte nicht Wunder nehmen. Bei Deutero-Matthäus fällt der Gebrauch der LXX ſo ſehr ins Auge, daß er ſogar einmal (ſ. 22, 37) den griechiſchen Text der LXX falſch geleſen zu haben ſcheint.

III.

Erzählungen des Matthäus, welche nach Typen und Weissagungen des Alten Testamentes gebildet sind.

Zu den charakteristischen Eigenthümlichkeiten in den beiden Capiteln Matth. 1 und 2, welche, wie wir sahen, ursprünglich nicht mit Cap. 3, 1 f. vereinigt waren, gehört die Art, wie die daselbst vorkommenden Erzählungen nach vermeintlichen Typen oder Weissagungen des Alten Testamentes construirt sind.

War der Stammbaum Jesu in der bürgerlichen Familie zu Nazareth nicht vorhanden, so construirte man ihn so viel als möglich aus den Geschlechtsregistern der israelitischen Könige, von welchen der Messias, der Weissagung zufolge, abstammen sollte, und von welchen daher selbstverständlich Jesus, wenn er der Messias war, entsprossen sein mußte, 1, 1—18.

Von einer Geburt Jesu in Bethlehem ist, die Erzählungen Matthäus 2, 1 ff. und Luc. 2, 1—6 ff. ausgenommen, in der Literatur des Neuen Testamentes nichts bekannt. Ueberdies schließen die Berichte des Matthäus und Lucas einander aus [1]).

Geht hieraus, in Ermangelung älterer Berichte, der unhistorische Charakter beider Ueberlieferungen hervor, so liegt es auf der Hand, den Ursprung dieser Sagen in der Prophezeiung Mich. 5, 1 zu suchen, wo nach einer falschen Auslegung und wahrscheinlich auch falschen Lesart [2]) Bethlehem als der Ort bezeichnet wird, wo der Messias geboren werden soll. Der Geburtsort des Messias war somit schon im voraus von Gott selber angekündigt, und Jesus *mußte* daher, nach dem Urtheile Aller, die ihn für den Messias hielten, dort geboren sein. So entstand von selber die die Geburt Jesu zu Bethlehem betreffende Ueberlieferung, wie der erste Evangelist, indem er selber, Matth. 2, 4. 5, auf Micha 5, 1 als prophetische Quelle verweist, es deutlich zu erkennen giebt.

Daß bei der Geburt des Messias ein Stern erscheinen soll (Matth. 2, 2, *sein* Stern, d. i., der Stern des Messias), wird hauptsächlich aus Num. 24, 17 hergeleitet. Die heidnischen Magier aus dem Morgenlande und die Geschenke, welche sie darbringen, sind nach Jes. 60, 3. 4. 6 geschildert. Die Flucht des Messias nach Aegypten, 2, 14, und seine Rückkehr waren in der Uebersiedlung Israels, dem Typus des Messias, von Kanaan nach Aegypten vorgebildet, in Verbindung womit Matth. 2, 15 auf Hos. 11, 1

[1]) Vgl. oben S. 15. [2]) S. 52.

verwieſen wird. Hatte Pharao Iſrael, welches Sohn Gottes genannt wird, Hoſ. 11, 1, den typiſchen Meſſias, verfolgt: ein anderer Pharao (Herodes) hat dem wirklichen Meſſias nach dem Leben geſtanden. Es werden ſelbſt, zum Beweiſe, wie die Sage unter dem Einfluß altteſtamentlicher Erzählungen ſich bildete, die Worte Exod. 4, 19 (LXX) „ſie ſind geſtorben, die nach dem Leben des Kindes trachteten," in der Erzählung des Matthäus, 2, 20, beinahe buchſtäblich herübergenommen. Hatte Pharao gegen die neugebornen Söhne der Iſraeliten gewüthet, Herodes that daſſelbe, Matth. 11, 16. Eben ſo wohl läßt ſich hören, daß, nachdem dieſe Sage ſich gebildet hatte, auch Jerem. 31, 15, von den Tagen des Meſſias verſtanden, auf den bethlehemitiſchen Kindermord bezogen wurde, Matth. 2, 17. 18. Ob die Vorſtellung von einer Geburt Jeſu von einer Jungfrau nach einer meſſianiſchen Auslegung von Jeſ. 7, 14 gebildet iſt, wo עַלְמָה in der LXX irrig durch παρθένος, ſtatt, wie Aquila, Symmachus und Theodotion haben, durch νεᾶνις überſetzt iſt, oder ob auf dieſe anderweitig entſtandene Tradition die Stelle des Jeſajas angewendet wurde, iſt ungewiß, da nicht erſichtlich iſt, daß dieſe Worte von den Juden vom Meſſias verſtanden wurden. Inzwiſchen beſtrebte ſich der Evangeliſt, die Worte, mit welchen der Engel die Geburt Jeſu verkündigt, Matth. 1, 21, ſo viel als möglich mit dem griechiſchen Text in Uebereinſtimmung zu bringen. Man vergleiche ferner Richt. 13, 5: ὅτι ἰδοὺ σὺ ἐν γαστρὶ ἕξεις καὶ τέξῃ υἱόν, — καὶ αὐτὸς ἄρξεται σώζειν τὸν Ἰσραήλ mit Matth. 1, 21. 22, zum Beweiſe, wie auch dieſe Schriftſtelle dem Verfaſſer vor Augen war [1]).

Dieſelbe Methode wird auch anderwärts in dieſem Evangelium befolgt, und zwar an Stellen, wo Matthäus unter den Synoptikern allein ſteht.

Matth. 4, 13. Die Umgegend von Kapernaum, wo Jeſus ſeine Predigt anfing, wird hier, nach Jeſ. 8, 23; 9, 1, mit dem zur Zeit Jeſu nicht mehr gebräuchlichen Namen „Sebulon und Naphthali" bezeichnet, um erſichtlich zu machen, wie die Prophezeiung am a. O. in Jeſu erfüllt war.

Matth. 21, 2. 7. Die Eſelin, von welcher anderwärts in der evangeliſchen Tradition (Marcus, Lucas und Johannes) keine Rede iſt, wird nicht der Ueberlieferung oder Geſchichte, ſondern der falſch verſtandenen Weiſſagung, Zach. 9, 9, entnommen, auf welche v. 4 verwieſen wird, und in welcher der Redactor, indem er, wie die LXX, den Parallelismus im hebräiſchen Text überſah, und ὄνος für weiblichen Geſchlechtes nahm, zwei Thiere, eine Eſelin (ὄνος) und ein Füllen (πῶλος) erwähnt fand. Das Ungeſchichtliche dieſer Vorſtellung fällt ins Auge, da man nicht einſehen

[1]) Vgl. oben S. 52. 53.

kann, wie ein noch der mütterlichen Sorge bedürftiges Füllen Jesu in diesem Falle dienen konnte. Der Redactor kam, in Folge seiner prophetisch typischen Methode, selbst dazu, Jesum auf beiden Thieren, vielleicht abwechselnd, reiten zu lassen v. 7 (ἐπεκάθισεν ἐπάνω αὐτῶν), vergl. mit Marc. 11, 7 ἐκάθισεν ἐπ' αὐτόν, eine Parallelstelle, welche nicht zuläßt, αὐτῶν bei Matthäus von „den Kleidern" zu erklären [1]).

Matth. 24, 15. Matthäus verändert, mit Rücksicht auf Dan. 9, 27, die unbestimmte Formel ὅπου οὐ δεῖ Marc. 13, 14 in ἐν τόπῳ ἁγίῳ.

Matth. 26, 15. Von den dreißig Silberlingen, die Judas bei dieser Gelegenheit erhielt, weiß die evangelische Geschichte anderwärts nichts. Nach Marcus 14, 11 zählte man ihm nicht zu (ἔστησαν), sondern versprach ihm, nicht dreißig Silberlinge, sondern Geld (vgl. Luc. 22, 5). Der letzte Redactor des Matthäusevangeliums construirt hier die Thatsache, außerhalb des geschichtlichen Bereichs, nach Zach. 11, 12. 13 und nimmt selbst ἔστησαν, womit die LXX das hebr. וַיִּשְׁקְלוּ übersetzt, herüber. Auch das Wort ἀργύρια ist, wie das Citat ergiebt, v. 9, von Zacharja entlehnt. Diese ἀργύρια sind eine Correctur des ἀργυροῦς, einer Contraction von ἀργυρέους, welchem das Substantiv fehlt, und tragen nicht einen geschichtlichen, sondern den Weissagungscharakter. [2])

Matth. 27, 3—10. Daß Judas die dreißig ἀργύρια zurückbringt hängt mit ἔστησαν zusammen, 26, 15. Der Auftritt im Tempel erinnert an εἰς οἶκον κυρίου, Zach. 11, 13, von wo er, eben wie die dreißig ἀργύρια aus Zach. 11, 12, entlehnt ist. Ferner entstand auch „der Töpfer" aus der falschen Lesart יוֹצֵר von יָצַר für יוֹצֵר (Schatzkasten) von אָצַר.[3]) Daß Judas im Widerspruch mit Ap. Gesch. 1, 18, sich erhenkte (ἀπήγξατο) v. 5, ist auch Copie von 2. Sam. 17, 23, wo von den LXX dasselbe Wort von Ahitophel gebraucht wird, dem Feinde Davids, des Typus des Messias. Hatte Ahitophel, welcher auch Ps. 41, 9 (vgl. Joh. 13, 18) als Typus des Judas vorkommt, sich erhenkt, so thut Judas, als Antitypus dasselbe.

Matth. 27, 34. Nach Marcus, 15, 23, bot man Jesu zur Stillung des Schmerzes den gewöhnlichen betäubenden Trank an, Wein mit einem Myrrhenextract gemischt. Matthäus wußte aber aus Ps. 69, 22, daß dem Messias Essig mit Galle gemengt angeboten war, ein Trank, wie es ihn in Wirklichkeit nicht gab. Er sah darin, in Uebereinstimmung mit demselben Psalm, ein Mittel Jesum zu quälen, während die Absicht, der ge

---

[1]) Vgl. oben S. 53.
[2]) S. 53.
[3]) S. 54.

ſchichtlichen Erzählung des Marcus zufolge, die Linderung des Leidens war.

Matth. 27, 43. Dieſe Worte, aus Pſ. 22, 8 entlehnt, werden den Hohenprieſtern auf unnatürliche Weiſe in den Mund gelegt. Nicht ſie konnten ſich ſelber in den Feinden des Meſſias ſehen, welche a. a. O. gezeichnet werden, ſondern der Redactor, auch hierin ſeiner Methode treu, conſtruirt ihr Bild nach dem altteſtamentlichen Vorbilde, wie er zuvor das Ende des Judas in dem des Ahitophel angedeutet fand.

Aus dieſem mit einander wird offenbar, daß, wo die geſchichtliche Ueberlieferung ausging, die Prophetie zu Hülfe kam. Was Gott vorhergeſagt oder typiſch vorgebildet hatte, war immerhin eine zuverläſſigere Quelle, als die Ueberlieferung der Menſchen. Dieſe Methode charakteriſirt insbeſondere diejenigen Stücke des Matthäus, welche wir als Zuſätze des letzten Redactors (Trito-Matthäus) kennen lernten.

IV.

Doubletten im Matthäusevangelium.

Unter die Kennzeichen des Matthäusevangeliums gehört ferner die Erſcheinung, daß dieſelben Sachen oder Worte zweimal vorkommen.

Matth. 4, 23: *καὶ περιῆγεν ὅλην τὴν Γαλιλαίαν διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγ. τῆς βασ. καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν ἐν τῷ λαῷ.*

Matth. 9, 35: *καὶ περιῆγεν τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγ. τῆς βασ. καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.* Vgl. Marc. 6, 6.

Matth. 5, 29: *εἰ ὁ ὀφθαλμός σου ὁ δεξιὸς σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου βληθῇ εἰς γέενναν.*

Matth. 18, 9: *εἰ ὁ ὀφθαλμός σου σκανδαλίζει σε, ἔξελε αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ. καλόν σοι ἐστὶ μονόφθαλμον εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, ἢ δύο ὀφθαλμοὺς ἔχοντα βληθῆναι εἰς τὴν γέενναν τοῦ πυρός.* Vgl. Marc. 9, 47.

Matth. 5, 30: *εἰ ἡ δεξιά σου χεὶρ σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὴν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· συμφέρει*

Matth. 18, 8: *εἰ ἡ χείρ σου — σκανδαλίζει σε, ἔκκοψον αὐτὸν καὶ βάλε ἀπὸ σοῦ· καλόν σοι ἐστὶν*

γάρ σοι ἵνα ἀπόληται ἓν τῶν μελῶν σου καὶ μὴ ὅλον τὸ σῶμά σου εἰς γέενναν ἀπέλθῃ.

Matth. 5, 32: ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν, ὅτι ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ παρεκτὸς λόγου πορνείας, — καὶ ὃς ἐὰν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται.

Matth. 6, 15: ἐὰν δὲ μὴ ἀφῆτε τοῖς ἀνθρώποις, οὐδὲ ὁ πατὴρ ὑμῶν ἀφήσει τὰ παραπτώματα ὑμῶν.

Matth. 7, 16: ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν ἐπιγνώσεσθε αὐτούς. V. 17 πᾶν δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖ, τὸ δὲ σαπρὸν δένδρον καρποὺς πονηροὺς ποιεῖ. V. 18: οὐ δύναται δένδρον ἀγαθὸν καρποὺς πονηροὺς ποιεῖν, οὐδὲ δένδρον σαπρὸν καρποὺς καλοὺς ποιεῖν.

Matth. 9, 13: μάθετε τί ἐστιν Ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν.

Matth. 9, 34: οἱ δὲ Φαρισαῖοι ἔλεγον Ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.

Matth. 10, 15: ἀνεκτότερον ἔσται γῇ Σοδ. καὶ Γομ. ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.

Matth. 10, 17: παραδώσουσιν ὑμᾶς — v. 22: καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου· ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται.

Matth. 12, 39: γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ τοῦ προφήτου. — βληθῆναι εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον. Vgl. Marc. 9, 43.

Matth. 19, 9: λέγω δὲ ὑμῖν, ὃς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ μὴ ἐπὶ πορνείᾳ — καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται. Vgl. Marc. 10, 11.

Matth. 18, 35: οὕτως καὶ ὁ πατήρ μου ὁ οὐράνιος ποιήσει ὑμῖν, ἐὰν μὴ ἀφῆτε ἕκαστος τῷ ἀδελφῷ αὐτοῦ.

Matth. 12, 33: ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον καλὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ καλόν, ἢ ποιήσατε τὸ δένδρον σαπρὸν καὶ τὸν καρπὸν αὐτοῦ σαπρόν· ἐκ γὰρ τοῦ καρποῦ τὸ δένδρον γινώσκεται.

Matth. 12, 7: εἰ δὲ ἐγνώκειτε τί ἐστιν Ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν.

Matth. 12, 24: οἱ δὲ Φαρισαῖοι — εἶπον Οὗτος οὐκ ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια εἰ μὴ ἐν Βεελζεβοὺλ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων. Vgl. Marc. 3, 22.

Matth. 11, 24: πλὴν λέγω ὑμῖν ὅτι γῇ Σοδ. ἀνεκτότερον ἔσται ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ σοί.

Matth. 24, 9: παραδώσουσιν ὑμᾶς — καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων τῶν ἐθνῶν διὰ τὸ ὄνομά μου. v. 13: ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται. Vgl. Marc. 13, 9. 13.

Matth. 16, 4: γενεὰ πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς σημεῖον ἐπιζητεῖ, καὶ σημεῖον οὐ δοθήσεται αὐτῇ εἰ μὴ τὸ σημεῖον Ἰωνᾶ. Vgl. Marc. 8, 12.

Matth. 13, 12: *ὅστις γὰρ ἔχει, δοθήσεται αὐτῷ καὶ περισσευθήσεται· ὅστις δὲ οὐκ ἔχει, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.*

Matth. 25, 29: *τῷ γὰρ ἔχοντι παντὶ δοθήσεται καὶ περισσευθήσεται· τοῦ δὲ μὴ ἔχοντος, καὶ ὃ ἔχει ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.*

Matth. 14, 5: *ἐφοβήθη τὸν ὄχλον, ὅτι ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον.*

Matth. 21, 26: *φοβούμεθα τὸν ὄχλον. πάντες γὰρ ὡς προφήτην ἔχουσιν τὸν Ἰωάννην.* Vgl. Marc. 11, 32.

Matth. 16, 19: *ὃ ἐὰν δήσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένον ἐν τοῖς οὐρ. καὶ ὃ ἐὰν λύσῃς ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένον ἐν τοῖς οὐρανοῖς.*

Matth. 18, 18: *ὅσα ἐὰν δήσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται δεδεμένα ἐν τῷ οὐρ., καὶ ὅσα ἐὰν λύσητε ἐπὶ τῆς γῆς ἔσται λελυμένα ἐν τῷ οὐρανῷ.*

Matth. 17, 20: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν, — ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ Μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται.*

Matth. 21, 21: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν, — κἂν τῷ ὄρει τούτῳ εἴπητε Ἄρθητι καὶ βλήθητι εἰς τὴν θάλασσαν, γενήσεται.* Vgl. Marc. 11, 22.

Matth. 24, 11: *καὶ πολλοὶ ψευδοπροφῆται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς.*

Matth. 24, 24: *ἐγερθήσονται — ψευδοπροφῆται, — ὥστε πλανῆσαι κτλ.* Vgl. Marc. 13, 21.

Matth. 24, 23: *τότε ἐάν τις ὑμ. εἴπῃ Ἰδοὺ ὧδε ὁ Χρ., ἢ ὧδε, μὴ πιστεύσητε.*

Matth. 24, 26: *ἐὰν εἴπωσιν ὑμ. Ἰδοὺ — ἰδοὺ — μὴ πιστεύσητε.* Vgl. Marc. 13, 21.

Matth. 28, 7: *προάγει — ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε.*

Matth. 28, 10: *ἵνα ἀπέλθ. — κἀκεῖ με ὄψονται.*

Dieſe Doubletten beweiſen, daß der Redactor verſchiedene Quellen kannte, aus welchen er ſeinen Stoff entlehnte. Um ſo merkwürdiger ſind dieſe Doubletten, als der Verfaſſer, wo er es füglich thun kann und ihn nicht ſein Gedächtniß verläßt, die Wiederholung des Gleichartigen vermeidet. Von letzterem liefert Matth. 10, 17—22 eine deutliche Probe. Der Redactor ließ dieſe Verſe, welche er aus Marc. 13, 9—13 entlehnte, ſpäter in den Paruſiereden, Matth. 24, bis auf einzelne Verſe, bei Seite.[1]) Es fehlt ſogar nicht an Beiſpielen, daß der Redactor, um nicht das Gleichartige zweimal zu wiederholen, aus zwei gleichartigen Erzählungen Eine Erzählung zuſammenſtellte. So entſtanden die zwei Beſeſſenen zu Gadara, 8, 28, aus der Zuſammenfügung des Beſeſſenen Marc. 1, 21—28, welchen

[1]) Siehe oben S. 43.

Bericht Matthäus überſchlug, und des Beſeſſenen, Marc. 5, 1 ff.[1]) Daß der Redactor, Matth. 8, 28, die Erzählung des Marcus, 1, 21—28, vor Augen hatte, geht vor allem daraus hervor, daß er in ſeinen Abweichungen von Marc. 5, 1 ff. ſeinen Text nach dem des Marc. 1, 21 ff. einrichtete, wie die hier folgende Vergleichung lehren kann.

Matth. 8, 29:	Marc. 1, 24:	Marc. 5, 7:
ἔκραξαν λέγοντες Τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἦλθες ὧδε — βασανίσαι ἡμᾶς;	*ἀνέκραξε λέγων — Τί ἡμῖν καὶ σοὶ Ἰησοῦ N. ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς;*	*κράξας λέγει Τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησ. υἱὲ τ. θεοῦ τοῦ ὑψ.; ὁρκίζω σε τὸν θ. μή με βασανίσῃς.*

Auf gleiche Weiſe entſtanden, wie oben bemerkt iſt,[2]) die zwei Blinden, Matth. 20, 30, aus der Vereinigung von Matth. 9, 27 mit dem Blinden zu Jericho, Marc. 10, 46 ff., mit dem Unterſchiede, daß der Redactor Matth. 9, 27 ff. aufnahm, und nicht, wie Marc. 1, 21 ff. wegließ.

Wahrſcheinlich entſtand auch der *δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφὸς*, Matth. 12, 22, aus der Vereinigung des Blinden Matth. 9, 27 und des *κωφὸς δαιμονιζόμενος*, 9, 32.[3]) Man vergleiche:

Matth. 12, 22;	Matth. 9, 32:	Marc. 3, 22:
προσενέχθη αὐτῷ δαιμονιζόμενος τυφλὸς καὶ κωφός.	*προσήνεγκαν αὐτῷ ἄνθρωπον κωφὸν δαιμον.*	
V. 23: *καὶ ἐξίσταντο πάντες οἱ ὄχλοι καὶ ἔλεγον.*	V. 33: *καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι λέγοντες.*	
V. 24: *οἱ δὲ Φαρισαῖοι εἶπον Οὗτος — ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμ.*	V. 34: *οἱ δὲ Φαρισ. ἔλεγον Ἐν τῷ ἄρχ. τῶν δαιμ.*	*Καὶ οἱ γραμμ. — ἔλεγον ὅτι ἐν τῷ ἄρχ. τῶν δαιμ.*

V.

Worte und Ausdrücke, welche die beiden erſten Capitel des Matthäus unterſcheiden und anderwärts wiederkehren.

1, 16:	*Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός.* Vgl. 27, 17. 22.
1, 17:	*ὁ Χριστός*, als Wort des Redactorevangeliſten. Vgl. 11, 2; 23, 10.

[1]) S. 22.
[2]) S. 39.
[3]) S. 29.

1, 20:	*ἐνθυμεῖσθαι.* Vgl. 9, 4; 12, 25.
1, 20:	*ἰδού*, 56 mal, worunter nur einige Male in Parallelſtellen bei Marcus.
1, 24; 2, 13. 19:	*ἄγγελος κυρίου.* Vgl. 28, 2.
2, 12. 13. 19. 22:	*κατ' ὄναρ.* Vgl. 27, 19.
2, 7. 13. 19:	*φαίνεσθαι* von Viſionen. Vgl. 24, 30.
1, 1:	*υἱὸς Δαυίδ.* Vgl. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30. 31; 21, 9. 15. Bei Marcus nur zweimal in Parallelſtellen 10, 47. 48 und da vielleicht von einer zweiten Hand.
1, 21; 2, 4:	*ὁ λαός*, das Volk, emphatiſch. Vgl. 4, 23; 9, 35; 21, 23; 26, 3. 5. 47; 27, 1. 25. Bei Marcus nur zweimal im gewöhnlichen Sinn von *ὄχλος*, 11, 32; 14, 2.
1, 22:	*τοῦτο δὲ ὅλον γέγονεν ἵνα.* Vgl. 21, 4; 26, 56.
2, 15. 17. 23.	*ἵνα πληρωθῇ τὸ ῥηθὲν ὑπὸ Κυρίου διὰ τοῦ προφήτου λέγοντος.* Vgl. 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 26, 56; 27, 9.
1, 25:	*ἕως οὗ.* Vgl. 14, 22; 17, 9; 26, 36. Bei Marcus in den Parallelſtellen nicht.
2, 1:	*παραγίνεσθαι.* Vgl. 3, 1.
2, 3:	*πᾶσα Ἱερ.*, für die Einwohner. Vgl. 3, 5; 8, 34; 21, 10.
2, 4:	*οἱ ἀρχ. καὶ γραμμ. τοῦ λαοῦ.* Vgl. 21, 23; 26, 3. 47; 27, 1.
1, 22; 2, 5. 15. 23:	*διὰ τοῦ προφήτου*, ohne Namen. Vgl. 13, 35; 21, 4.
2, 7:	*τότε* 72 mal im Sinne von darauf, danach. Marcus hat es nur ſiebenmal und in der Bedeutung zu der Zeit.
2, 9:	*ἐστάθη.* Vgl. 27, 11.
2, 12. 13. 14. 22:	*ἀναχωρεῖν*, in Folge drohender Gefahr. Vgl. 4, 12; 12, 15; 14, 13; 15, 21.
1, 22; 2, 15. 17.	*τὸ ῥηθέν.* Vgl. 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4; 22, 31; 24, 15; 27, 9 (*ὁ ῥηθείς*, 3, 3).
2, 19:	*τελευτᾶν.* Vgl. 9, 18 und 2, 15, *ἡ τελευτή.* Bei Marcus nur in Citaten.
2, 23:	*κατῴκησεν εἰς.* Vgl. 4, 23.

Aus dieſen Aufweiſungen wird klar, daß das oben in Beziehung auf den ſpäteren Urſprung unterſcheidender Eigenthümlichkeiten und Ausdrücke im Matthäus (Trito-Matthäus) aufgeſtellte Ergebniß auch auf ſprachlichem Gebiet ſeine Beſtätigung erhält.

Zugleich findet zwiſchen den ſpäteren Stücken wechſelſeitige ſprachliche Uebereinſtimmung ſtatt. Wir verweiſen hier der Kürze halber nach dem Bemerkten in Beziehung auf Matth. 4, 12 auf S. 18, 33; Matth. 13, 36—43 auf S. 31; Matth. 24, 28 31 auf S. 47; Matth. 21, 10. 11 auf S. 56; Matth. 27, 4 auf S. 47; Matth. 27, 51b—53 auf S. 48; Matth. 28, 2—4; 11b—15 auf S. 48. 49.

Zweiter Theil.

Vergleichung des Matthäus- und Marcus-Evangeliums in unterscheidenden Eigenheiten.

I.

Stellen im Matthäus, wo der Redactor den Text des Marcus mißverstanden hat.

Marc. 1, 13. „Die Engel dienten ihm." Wo der Satan Jesum versucht und ihn wilde Thiere umgeben, stehen ihm Gottes Engel im Kampfe zur Seite (vgl. Matth. 26, 53; Luc. 22, 43). Bei Matthäus dienen die Engel Jesu nicht während des Kampfes, sondern nach den vierzig Tagen.

Marc. 1, 16. *Ἀμφιβάλλοντας ἐν τῇ θαλάσσῃ.* Matthäus, welcher *ἀμφιβάλλειν* ohne bestimmtes Object nicht verstand, fügte *ἀμφίβληστρον*, als Object, hinter *ἀμφιβ.* hinzu, veränderte *ἐν τῇ θαλ.* in *εἰς τὴν θαλ.* und setzte, wegen *ἀμφίβληστρον*, für das Compos. *ἀμφιβάλλοντας* das Simpl. *βάλλοντας* an die Stelle.

Marc. 1, 20. *Ἀφέντες τὸν πατέρα αὐτῶν — ἐν τῷ πλοίῳ μετὰ τῶν μισθωτῶν.* Zu übersetzen: „Sie ließen ihren Vater mit den Tagelöhnern im Schiff zurück" (vgl. Marc. 12, 20; Luc. 17, 34; Matth. 24, 40, wo *ἀφιέναι* dem *παραλαμβάνειν* (mitnehmen) gegenübersteht. Matthäus scheint *ἀφιέναι* in dem Sinne von verlassen aufgefaßt zu haben und veränderte in Folge davon den Text des Marcus in *ἀφέντες τὸ πλοῖον καὶ τὸν πατέρα αὐτῶν*, 4,22, da er es, bei seiner Auffassung des *ἀφιέναι* befremdlich finden mußte, daß sie in dem Schiff ihren Vater verließen.

Marc. 1, 42. *Ἀπῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ ἡ λέπρα καὶ (ὁ λεπρός) ἐκαθαρίσθη.* Dieses letztere Wort wurde von Matthäus, 8, 3, aus Mißverstand mit *ἡ λέπρα* verbunden, woraus der unnatürliche Ausdruck entstand, daß der Aussatz anstatt des Aussätzigen gereinigt wurde.

Marc. 2, 16. *Ἔλεγον Ὅτι μετὰ τῶν ἁμαρτ. καὶ τῶν τελωνων ἐσθίει καὶ πίνει.* Matthäus las hier mißverſtändlich *ὅ τι*, was anderwärts bei Marcus vorkommt, 9, 11 und 28, und ſchrieb demzufolge, 9, 11, *διὰ τί κτλ.* Vergl. Matth. 17, 10 mit Marc. 9, 11 und Matth. 17, 19 *διὰ τί* mit *ὅ τι* Marc. 9, 28.

Marc. 4, 11. *Ὑμῖν τὸ μυστήριον δέδοται τῆς βασ. τοῦ θεοῦ.* Das Gottesreich heißt hier ein Geheimniß, und dieſes Geheimniß (nämlich das Gottesreich) war ihnen gegeben, mit andern Worten, ihrer war das Gottesreich, ſie gehörten dazu. Matthäus veränderte, ſichtlich aus Mißverſtand, *τὸ μυστήριον τῆς βασ.*, Marc. 4, 11 in *τὰ μυστήρια*, 13, 11 als gälte es hier eine Anzahl geheimnißvoller Glaubenswahrheiten, und nicht das Gottesreich ſelber. In dieſem Mißverſtande wurde von Matthäus das Wort *γνῶναι* hinter *δέδοται* eingefügt.

Matth. 13, 23. Die Einfügung von *καὶ ποιεῖ* macht es wahrſcheinlich, daß der Redactor Marc. 4, 20 *καρποφοροῦσιν ἐν τριάκ. καὶ ἐν ἑξήκ. καὶ ἐν ἑκατόν*, ſtatt *ἐν* geleſen habe *ἕν*, was in den Zuſammenhang bei Marcus, wo von Perſonen die Rede iſt, nicht paßt. Da in dieſem Falle hinter *ἕν* gedacht werden muß *καρποφορεῖ*, wird *τριάκ.* u. ſ. w. das Object von *καρποφορεῖν*, welches, ſeiner Art nach, eben wie fruchtbringen kein Object zuläßt. Durch Mißverſtand des *ἐν* irregeleitet, fügte Matthäus an das abſolute *καρποφορεῖ*, um den Accuſ. aufrecht zu halten, die Worte *καὶ ποιεῖ* hinzu. Demſelben Mißgriff iſt zuzuſchreiben, daß Matthäus für *ἕν, ἕν, ἕν* das beſſer klingende *ὁ μέν, ὁ δέ, ὁ δέ*, an die Stelle ſetzte. Las er Marc. 4, 8 *εἰς* vor *εἰς* [1]), ſo kann auch daraus die Veränderung *ὁ μέν, ὁ δέ, ὁ δέ*, Matth. 13, 8, erklärt werden.

Marc. 4, 39. *Διεγερθείς.* Aufwachend, nämlich vom Schlaf. Matthäus ſchreibt im Widerſpruch mit ſich ſelber (*ἐγειραν αὐτόν*, 8, 25): *ἐγερθείς*: er ſtand auf, v. 26. Vergl. 8, 15; 9, 5. 19; 12, 42.

Marc. 2, 14. *Ἀκολούθει μοι.* Vergl. 4, 25; 8, 19; 9, 27. Wie es ſcheint hat der Redactor, 9, 9. 10, die Einladung des Levi zu Tiſche als eine Berufung zum Apoſtolat aufgefaßt, und bei *τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ*, wodurch, Marc. 2, 15, das Haus Jeſu bezeichnet wird, wahrſcheinlich, jedoch im Widerſpruch mit *ἠκολούθησεν αὐτῷ* (*Ἰησοῦ*), an das Haus des Zöllners gedacht und deshalb *αὐτοῦ* hinter *οἰκίᾳ* ausgelaſſen, eine Vorſtellung, welche Lucas noch weiter ausführt, 5, 29. Durch dieſen Mißverſtand kam der Redactor auch dazu, da Levi nicht in dem Apoſtelverzeichniß gefunden wurde, für ihn den Matthäus an die Stelle zu ſetzen und dieſen in dem Apoſtelverzeichniß, 10, 3, „den Zöllner" zu nennen.

[1]) in den erſten Worten des Verſes.

Marc. 2, 18. *Καὶ ἦσαν οἱ μαθ. Ἰω. καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες. Καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ Διὰ τί οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθ. τῶν Φαρ. νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθ. οὐ νηστεύουσιν.* Zu überſetzen: „Und die Jünger des Johannes und die Phariſäer waren Faſtende (d. i. im Faſten begriffen [1]), es war ihre Faſtenzeit. Und ſie kamen (d. i. es kamen Einige) und ſagten.“ *Ἔρχονται* ſteht hier ohne beſtimmtes Subjekt, wie auch anderwärts, 1, 30; 1, 45; 2, 3; 3, 21. 32; 5, 35, 10, 49; vergl. Matth. 9, 17. Daß *οἱ μαθ. Ἰω. καὶ οἱ Φαρ.* nicht das Subjekt von *ἔρχονται* ſind, iſt deutlich, da „die Jünger des Johannes und die Phariſäer“ nicht fragen konnten: „warum faſten die Jünger des Johannes und die Jünger der Phariſäer?“ Matthäus macht aus Mißverſtand die Schüler des Johannes zum Subject von *προσέρχονται αὐτῷ*, 9, 14, und verändert demzufolge *οἱ μαθ. Ἰω.* in *ἡμεῖς* und *νηστεύουσιν* in *νηστεύομεν*. Daraus entſtand noch der zwiefache Mißverſtand 1. daß nach Matthäus in *οἱ μαθηταί* der Artikel keinen Sinn hat, es ſei denn, daß man annehmen wollte, daß die Jünger des Johannes als Körperſchaft zu Jeſu kamen, während der Artikel bei Marcus beſagt, daß es eben die Zeit war, wo die Jünger des Johannes faſteten; 2. daß die Jünger des Johannes nach der Darſtellung des Matthäus gemeinſchaftliche Sache mit den Phariſäern gegen Jeſum machen, was von den Johannes-Jüngern ſchon an und für ſich nicht wahrſcheinlich iſt und durch ihre Stellung zu den Phariſäern Matth. 3, 7—10 widerlegt wird.

Marc. 2, 23. *Ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας.* Zu überſetzen, da *ὁδὸν ποιεῖν* nicht reiſen bedeuten kann, wofür *ὁδὸν ποιεῖσθαι* gefordert würde: „ſie fingen an einen Weg zu bahnen, indem ſie die (nämlich die auf dem Fußwege befindlichen Aehrenhalme aus (dem Boden) zogen [2]). Sie thaten dies, weil dieſe Aehrenhalme, die ein Stück Weges auf dem Fußſteige wuchſen, das Weitergehen hinderten und ihrer Dicke halber (man denke z. B. an Mais) nicht platt getreten werden konnten. Matthäus 12, 1 verſtand *ὁδὸν ποιεῖν* nicht und erzählt in Folge davon, daß ſie Aehrenhalme (ohne Artikel) abpflückten und (die Körner) aßen, was ſchwerlich eine Urſache des Aergerniſſes hergeben konnte. Auch iſt es

---

[1]) Die Erklärung von *ἦσαν νηστεύοντες* durch „ſie waren gewohnt zu faſten“ widerſpricht dem Sprachgebrauch des Marcus. Vgl. 1, 6. 13. 22. 39: 2, 6; 4, 38; 5, 5. 11. 40; 9, 4; 10, 32; 14, 4. 50. 54. Bei Matthäus ſteht dafür bisweilen ein Imperf., 8, 24: *ἐκάθευδεν*, 26, 58: *ἐκάθητο*, und einmal der Aor. 26, 8: *ἠγανάκτησαν*.

[2]) Vgl. Hom. Il. XXII, 78: *πολιὰς δ' ἂρ' ἀνὰ τρίχας ἕλκετο χερσὶν, τίλλων ἐκ κεφαλῆς*. und andere Stellen.

deutlich, daß er, da er das Tertium Comparationis in der Vergleichung mit David nicht verſtand, das Vornehmen der Jünger dem Hunger zuſchrieb, welchen zu ſtillen das Eſſen einiger Getreidekörner nicht ſehr geeignet war. Auch war die Geſellſchaft Jeſu meiſt mit Brodt verſehen (vergl. Marc. 6, 8. 38; 8, 14). Die Uebereinſtimmung zwiſchen dem Verfahren Davids und der Jünger Jeſu beſtand nicht darin, daß beide auf ungeſetzliche Weiſe gegeſſen hatten, als ſie der Hunger trieb, ſondern darin, daß beide, im Nothfalle, das Geſetz übertraten, David, indem er von den Schaubrodten aß, als er Hunger hatte; ſie, indem ſie ſich am Sabbath einen Weg machten.

Marc. 2, 28. Ὥστε. Eine richtige Schlußfolge, die aus dem Vorhergehenden gezogen iſt. Der Text des Matthäus iſt dunkel. Worauf bezieht ſich γάρ 12, 8 nach κύριος? Im Zuſammenhange mit v. 7b iſt die einzig mögliche Erklärung, daß die Phariſäer die Jünger Jeſu unſchuldig verurtheilten, deshalb weil (γάρ) der Sohn des Menſchen, nämlich Jeſus, als Herr über den Sabbath, ſeine Jünger vom Sabbathsgeſetz freiſtellen konnte. In dieſem Falle verſtand jedoch Matthäus den Ausdruck ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρ., womit Marcus hier im allgemeinen den Menſchen bezeichnet (vergl. Marc. 3, 28), irrig vom Meſſias, und ließ das charakteriſtiſche καί vor τοῦ σ. Marc. 2, 28, weg[1]).

Marc. 3, 18. Σίμων ὁ χαναναῖος. So zu leſen mit A E F u. ſ. w. gegen ℵ B u. ſ. w., welche, wie öfter, den Text des Marcus dem des Matthäus conformiren. Das Wort wurde nach dem hebräiſchen קַנָּאִי „der Eiferer" (vergl. Luc. 6, 15 ὁ ζηλωτής) gebildet. Matthäus, der dies wahrſcheinlich nicht einſah, machte daraus, 10, 4, ὁ Καναναῖος oder ὁ Χαναν., wie andre Handſchriften leſen, und hielt den Beinamen „Kanani" (Eiferer) für eine Bezeichnung des Geburtsortes des Mannes.

Marc. 3, 19. Ἰούδαν Ἰσκαριώτ. So, nach ℵBCL Δ und 14, 10, nach ℵB. Marc. 14, 43 iſt ὁ Ἰσκαριώτης unecht, nach ℵ und B. Der Beiname entſtand aus der Combination von אִישׁ und קְרִיּוֹת (der Mann von Karioth), einer Stadt im Stamme Juda, Joſ. 15, 25. Matthäus ſchrieb, 10, 4 und anderwärts, aus Mißverſtändniß, ὁ Ἰσκαριώτης, eben wie ſpäter der vierte Evangeliſt, Joh. 6, 71; 12, 4; 14, 22, als wäre Iskarioth die Vaterſtadt des Judas. „Der Iskariot" klingt hier eben ſo ungereimt, wie z. B. „der Isbethlehemit oder Isjeruſalemit". Die griechiſche Ueberſetzung von „iſch Karioth" hätte „ὁ Καριώτης" ſein müſſen.

Marc. 3, 32. Deine Mutter u. ſ. w. ſuchen dich. Matthäus 12, 46 verſtand dieſes ſuchen nicht, faßte es in dem Sinne von trachten und fügte demgemäß hinzu: dich zu ſprechen.

---

[1]) S. oben S. 28 f.

Marc. 5, 11. *Ἦν δὲ ἐκεῖ πρὸς τῷ ὄρει.* Matthäus, 8, 30, wollte vielleicht *ἦν δὲ οὐ μακρὰν ἀπ' αὐτῶν* ſchreiben, ſchrieb aber irrig *μακράν.*

Marc. 5, 22. *Καὶ ἔρχεται εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων.* Wie ſchon bemerkt [1]), lautete der urſprüngliche Text wahrſcheinlich *καὶ ἄρχων εἷς ἔρχεται*, und Matthäus las fälſchlich *καὶ ἄρχων εἰσέρχεται*, wofür er *καὶ ἄρχων εἰσελθών*, 9, 18, ſetzte.

Marc. 6, 8. *Μὴ χαλκόν.* Da die Abſicht nicht iſt ſpeciell das Mitnehmen von Kupfer zu verbieten, muß *χαλκόν* unter die bei Marcus vorkommenden Latinismen (*κῆνσος, σπεκουλάτωρ, κεντυρίων, συμβούλιον ποιεῖν*) gerechnet werden, zur Bezeichnung von Geld im allgemeinen (vergl. Marc. 12, 41; Luc. 9, 3 *ἀργύριον*), in welchem Sinn die Lateiner aes gebrauchen, z. B. ancilla aere suo emta, Terent. Phorm. 3, 2, aes alienum (eines Andern Geld, d. i. Schuld). Matthäus jedoch verſtand *χαλκός* von Kupfermünze, und fügte demzufolge das bei Marcus unnöthige Verbot hinzu, auch kein Gold oder Silber mitzunehmen, 10, 9.

Marc. 6, 9. *Μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτῶνας.* Der Sinn hiervon iſt unanſtößig. Angeſehene Perſonen trugen zwei *χιτῶνες* über einander (ſ. Winer, Realw. Art. Kleidung), ſo daß der Hoheprieſter, Marc. 14, 63, ſeine *χιτῶνες* zerriß. Matthäus ſcheint an dieſem Ausdruck, welchen er, Matth. 26, 65, in *ἱμάτια* verändert, auch hier Anſtoß genommen und deswegen *μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτ.* in *μηδὲ δύο χιτῶνας* verändert und dieſe Worte mit *κτήσησθε*, 10, 9. 10 verbunden zu haben.

Marc. 6, 10. *Ὅπου ἂν εἰσέλθητε εἰς οἰκίαν, ἐκεῖ μένετε ἕως ἂν ἐξέλθητε ἐκεῖθεν.* Zu überſetzen: wo (d. i. in welcher Stadt oder Flecken) ihr in ein Haus gehen werdet, bleibet da (nämlich in dem Hauſe), bis ihr von da (d. i. aus der Stadt oder dem Flecken) geht. Matthäus macht durch die Auslaſſung von *οἰκίαν* den Sinn ungereimt. Er ſchrieb nämlich 10, 11: „In welche Stadt oder Flecken ihr geht, — bleibet da, bis ihr weggeht."

Marc. 6, 11. *Ὃς ἂν τόπος κτέ.* Bei Matthäus 10, 14 entſteht, in Folge der Veränderung von *τόπος* (Stadt oder Flecken) in *ὅς*, der ungereimte Gedanke, daß, wenn Jemand die Jünger nicht aufnahm und auf ihre Worte nicht hörte, ſie dann nicht allein dieſes Haus, ſondern auch die Stadt verlaſſen ſollten.

Marc. 7, 28. *Καὶ γὰρ τὰ κυνάρια κτέ.* Nach Marcus eſſen die Hunde unter dem Tiſche von den Brocken der Kinder. Sie eſſen alſo mit den Kindern, obſchon unter dem Tiſche. Der Sinn iſt, daß, wenn die Heiden Hunde ſind, ſie dann auch, wie die Hunde, an der Mahlzeit der

---

[1]) S. 25.

Kinder theilnehmen, und, obwohl geringer im Range als die Juden, ſo gut wie ſie beſtimmt ſind, den Segen des Gottesreiches zu theilen. Matthäus verändert hier die Kinder in ihre Herren und qualificirt die Brocken als Brocken, welche von dem Tiſche des Herrn auf den Boden fallen, und deshalb als Abfall, 15, 27. Den wahren Sinn von Marc. 7, 28 hat Matthäus nicht begriffen, da die Meinung nicht ſein konnte, daß die Heiden vom Abfall der Juden leben ſollten.

Marc. 8, 12. Jeſus verweigert jedes Zeichen. Matthäus erinnerte ſich aber hierbei an „das Zeichen des Jonas", Matth. 12, 39, welches dort an ſeiner Stelle iſt, und verkennt durch die Hinzufügung der Worte *εἰ μὴ τὸ σημ. Ἰωνᾶ*, 16, 4, den urſprünglichen Sinn des Marcus.

Marc. 8, 15. Matthäus verſtand wahrſcheinlich den Ausdruck *ζύμη Ἡρῴδου*, welcher allein zur Zeit der Regierung dieſes Fürſten Bedeutung hatte, nicht mehr und ſetzte deshalb hiefür *ζύμη τῶν Σαδδουκαίων*, 16, 6. Unrichtig iſt auch die Erklärung der *ζύμη* durch die Lehre der Phariſäer und Sadducäer, v. 12, da hier allein von ihrer Geſinnung oder ihrem Geiſte die Rede iſt. Vergl. Matth. 13, 33; Luc. 12, 1 *ζύμη, — ἥτις ἐστὶν ὑπόκρισις.*

Marc. 8, 28. *Ὅτι εἷς τῶν προφητῶν.* Nach D und Anderen ſchrieb Marcus wahrſcheinlich *ὡς ἕνα τῶν προφ.* Vergl. Marc. 6, 15. Man hielt Jeſum entweder für den Elias oder für Johannes, oder auch für einen neuen Propheten. Matthäus dachte hier an Wiederkehr eines der alten Propheten und fügte demgemäß den Jeremias hinzu, 16, 14.

Marc. 8, 31. *Καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι.* Mit dieſen Worten wird, wenn auch nicht von unſerm kanoniſchen Matthäus, ſo doch urſprünglich, etwas anderes bezeichnet als die leibliche Auferweckung Jeſu aus dem Grabe. Man achte 1. auf den Ausdruck *μετὰ τρεῖς ἡμέρας*, welcher auf dieſen Vorgang nicht genau paßt; 2. auf das Verbum *ἀναστῆναι*, welches ausdrückt, daß Jeſus ſelber, durch eigene Kraft, auferſtehen ſoll, während ſeine leibliche Auferſtehung durch das paſſive *ἐγείρεσθαι* bezeichnet zu werden pflegt; 3. auf das Fehlen von *ἐκ τῶν νεκρῶν*; 4. auf den Umſtand, daß die Jünger dieſe Worte nicht verſtanden, Marc. 9, 10. 32, und, beim Tode Jeſu, 5. eben ſo wenig als die Frauen ſich erinnerten, daß Jeſus ſeine Auferſtehung im eigentlichen Sinne vorhergeſagt hatte. Hatten dieſe Worte, die Marcus in reinerer Geſtalt bewahrt hat, urſprünglich dieſen Sinn, daß Jeſus mit ſeinem Tode auch zugleich ſeine Auferſtehung im geiſtigen Sinn, d. i. den Sieg ſeiner Sache ankündigte (vergl. Hoſ. 6, 2), ſo hat Matthäus, welcher die Formel *μετὰ τρεῖς ἡμ. ἀναστῆναι*, post eventum, in *τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι* hier und eben-

falls 17, 23 und 20, 19 (vergl. Marc. 9, 31; 10, 34) veränderte, den Beweis geliefert, daß er dieſe Worte nicht verſtand.

Marc. 9, 11—13. Der Sinn iſt: Da du Chriſtus biſt, mit welchem Grunde (ὅ τι) ſagen (dann) die Schriftgelehrten, daß dem Kommen des Meſſias das Kommen des Elias und (wie hier aus der Antwort hinzugedacht werden muß) die Wiederherſtellung aller Dinge voraufgehen müſſen? Hierauf antwortet Jeſus mit einer Gegenfrage verwundert: „ſoll Elias kommen und alles herſtellen? und wie ſteht (dann) (wenn dies wahr iſt) geſchrieben von des Menſchenſohn, daß er viel leiden und zu Grunde gerichtet werden ſoll?“ Eine ſolche Wiederbringung aller Dinge durch Elias, wie ſie, nach Maleachi 4, 5. 6, gemäß der Erklärung der Schriftgelehrten (vergl. die LXX), der Erſcheinung des Meſſias voraufgehen ſoll, war, nach dem Urtheil Jeſu, mit der ſeine Verwerfung betreffenden Verkündigung der Schrift in geradem Widerſpruch. Inzwiſchen, fährt Jeſus fort, behält die Prophezeiung des Maleachi von Elias ihre Gültigkeit; denn (nicht allein des Menſchenſohn, ſondern) auch (καί) Elias war gekommen (ἐλήλυθεν), nicht in Perſon, und auch nicht um alles herzuſtellen, wovon bei Maleachi, mindeſtens in dem Sinn, welchen die Schriftgelehrten ſeinen Worten gaben, nichts zu leſen ſtand, ſondern in der Perſon des Täufers, in welchem er dem Geiſte nach wieder lebte. Iſt dies der Sinn dieſer dunklen Stelle, ſo iſt klar, daß Matthäus die Worte nicht verſtanden hat, wenn er Jeſum nicht verneinen, ſondern beſtätigen läßt, daß Elias kommen und alles wiederherſtellen ſoll, 17, 11. In dieſer Erzählung geräth der Redactor überdies mit ſich ſelber in Widerſpruch, indem er auf die Ankündigung, daß Elias kommen ſoll, um alles herzuſtellen (ἀποκαταστήσει πάντα), v. 12 folgen läßt, daß Elias in der Perſon des Täufers ſchon gekommen war.

Marc. 9, 33—37. Die Einfügung Matth. 8, 3 beweiſt, wie oben gezeigt iſt,[1]) daß der Redactor den Text des Marcus mißverſtand und den ſymboliſchen Charakter des Kindes hier mit einem anderen, auch dem Kinde entlehnten Symbol, Marc. 10, 14. 15, in einander gemiſcht hat. Auch verſtand der ſpätere Redactor die Frage der Jünger τίς μείζων; Marc. 9, 34, nicht. Sie hatten mit einander um den Vorrang geſtritten, wer von ihnen (vgl. Luc. 9, 46) der Vornehmſte wäre. Matthäus macht aus dieſem ſpeciellen Rangſtreit ein theologiſches Frageſtück nach dem Vorrange im Gottesreiche und fügt aus Mißverſtand zu μείζων die Worte ἐν τῇ βασ. τῶν οὐρ. hinzu.

---

[1]) S. 37.

Marc. 10, 1. Die Auslaſſung des *καί* (und zwar) vor *πέραν* Matth. 19, 1, welches angiebt, daß Jeſus nicht den gewöhnlichen Weg durch Samarien einſchlug, beweiſt, daß Matthäus den Text des Marcus nicht verſtand.

Marc. 10, 11. Die Einfügung von *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ* und von *καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας μοιχᾶται*, Matth. 19, 9 in den Text von Marc. 10, 11, iſt aus Matth. 5, 32 entlehnt, und verkennt in Jeſu Worten die ideale Auffaſſung der Ehe nach Gen. 1, 27 und 2, 24, welche jede Auflöſung der wahren, echten Gemeinſchaft ausſchließt. Was Gott zuſammengefügt hat, das ſoll der Menſch nicht ſcheiden, v. 9.

Marc. 10, 8. „Und die zwei ſollen Ein Fleiſch ſein." Bei Marcus ſind dies Worte Jeſu, aus dem Gedächtniß angeführt. Matthäus fügt ihnen, 19, 5b, die Form eines Citats (*οὐκ ἀνέγνωτε*) und *καὶ εἶπεν* hinzu.[1])

Marc. 10, 13. Nach Marcus wollten die Eltern, daß Jeſus die Kinder berühre (*ἅψηται αὐτῶν*), indem dieſer Berührung abergläubiſch eine beſondere Kraft zugeſchrieben wurde. Anſtatt die Kinder anzurühren, nimmt Jeſus ſie in ſeine Arme, legt ihnen die Hände auf und ſegnet ſie, v. 16. Nach dieſem Ergebniß conſtruirt Matthäus 19, 13, und ſchreibt denen, welche die Kinder zu ihm bringen, die Abſicht zu, daß Jeſus ihnen die Hände auflegen und beten möchte.

Durch die Veränderung von *τοῖς προσφέρουσιν*, Marc. 10, 13, in *αὐτοῖς* entſteht ferner bei Matth., v. 13, die ſchiefe Vorſtellung, daß die Jünger, ſtatt die Eltern, die die Kinder brachten, dieſe Kindlein ſchalten. Durch daſſelbe Mißverſtändniß werden, Matth. v. 14, die Worte „laßt ab (*ἄφετε*) von den Kindern und wehret ihnen nicht" an die Stelle des Textes des Marcus, v. 14, „laſſet (*ἄφετε*) die Kindlein zu mir kommen," geſetzt.

Marc. 10, 18; Matth. 19, 17. *Τί με λέγεις ἀγαθόν*. Der ſpätere Redactor des Matthäusevangeliums konnte auf ſeinem chriſtologiſchen Standpunkt nicht begreifen, wie Jeſus den Ehrentitel „guter Meiſter" hatte ablehnen können, und ſetzte deshalb für „was nennſt du mich gut?" an die Stelle: „was fragt ihr mich nach dem Guten?" In Folge hiervon wurde auch *Διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω;* verändert in *Διδάσκαλε τί ἀγαθὸν ποιήσω*. Wie durch dieſe veränderte Redaction der Zuſammenhang mit dem Folgenden *εἷς ἐστὶν ὁ ἀγαθός* durchbrochen wird, iſt oben nachgewieſen[2]). Auch die Einfügung von *καὶ ἀγαπήσεις — σεαυτόν*, Matth. v. 19b, entlehnt aus Matth. 22, 38, beweiſt, daß der

[1]) Vgl. S. 55. [2]) S. 38.

Redactor die Tendenz der ursprünglichen Erzählung nicht verstanden hat. Hätte der Reiche dieses Gebot gehalten, so hätte seiner Sittlichkeit nichts gemangelt. Was ihm fehlte, war gerade die Kraft der selbstverleugnenden Liebe. Daß derselbe nach Matthäus 21, 28 ein Jüngling war, paßt nicht wohl zu *οὐ μοιχεύσεις*, da aus der Erfüllung dieses Gebotes vielmehr hervorzugehen scheint, daß er verheirathet war, und zu v. 22, daß er ein wohlgestellter Mann war, vielleicht ein *ἄρχων* des Orts (s. Luc. 18, 18). Zu bemerken ist, in Verbindung hiermit, daß bei Matthäus die Worte *ἐκ νεότητός μου*, Marc. 10, 20b, nicht gefunden werden. Endlich scheint die Zeichnung des Reichen als eines eitlen Werkheiligen, der, mit seiner Tugend prunkend, ausrief (Matth. v. 20): „was fehlt mir noch?" (Worte, die Marcus nicht hat) mit dem Ernst seiner Frage und dem Gefühl Jesu für ihn (*ἠγάπησεν αὐτόν*), Marc. 10, 21, schwerlich übereinzustimmen.

Marc. 10, 28; Matth. 19, 27. *Τί ἄρα ἔσται ἡμῖν;* ist eine Einfügung von Matthäus, welche an *τί ἔτι ὑστερῶ;* v. 20 erinnert und das Verhalten der Jünger in ein ungünstiges Licht stellt, als wäre Lohnsucht der Grund ihrer Aufopferung gewesen. Den wahren Sinn giebt Marcus, bei welchem die Jünger, 10, 28, sich mit dem Gedanken trösten, daß, wenn die Reichen schwerlich in das Reich Gottes kommen mögen, für sie, die Alles verlassen hatten, eine solche Ausschließung nicht zu fürchten sei.[1])

Marc. 10, 42. Die Weglassung, Matth. 20, 25, des *δοκοῦντες* (sie, die in der Schätzung der Welt für Beherrscher gehalten werden, vgl. Gal. 2, 9), beruht vermuthlich auf Mißverstand dieses Worts durch den späteren Redactor. Nahm dieser *δοκοῦντες* im Sinne von die, welche scheinen, qui videntur, statt von qui existimantur, so wird verständlich, daß er *δοκοῦντες* wegließ.

Marc. 10, 43. *Οὐχ οὕτως δὲ ἐστιν ἐν ὑμῖν.* So ist es unter euch nicht, d. i. unter meinen Jüngern besteht eine solche Herrschaftsführung nicht. Matthäus, welcher das Präsens *ἐστιν*, wodurch der Ausspruch ein allgemeiner wird, nicht verstand, veränderte *ἐστιν* in *ἔσται*, 20, 26.

Marc. 10, 43. *Ἔσται ὑμῶν διάκονος.* Wer unter euch groß sein will, soll sein (d. i. sich betragen wie) ein Diener. Das Futurum sagt hier: unter meinen Jüngern soll es so sein, daß der, welcher nach wahrem Großsein trachtet, dasselbe in die dienende Liebe setzen soll. Las Matthäus in diesem Spruche vielleicht eine gegen das Trachten nach weltlicher Ehre und Großsein gerichtete Drohung, wie seine spätere Erklärung derselben Worte, 23, 11. 12: „*ὁ δὲ μείζων ὑμ. ἔσται ὑμ. διάκονος*," durch: „wer sich erhöhet, soll erniedrigt werden" wahrscheinlich macht, so wird, da

[1]) Vgl. S. 38.

dieſe Erklärung von ἔσται hier nicht paßt, die Veränderung von ἔσται in ἔστω, 20, 26, erklärlich.

Marc. 12, 3. 4 und 5. Die natürliche Klimax ἔδειραν καὶ ἀπέστειλαν κενόν, v. 3, κἀκεῖνον ἐκεφαλαίωσαν καὶ ἠτίμησαν v. 4 und κἀκεῖνον ἀπέκτειναν v. 5, geht bei Matthäus, 21, 35, verloren, da, nach ſeiner Redaction, die Weingärtner ſchon von den zuerſt Abgeſendeten einige tödteten.

Marc. 12, 8. Ἀπέκτειναν αὐτὸν καὶ ἐξέβαλον. Sie tödteten ihn und warfen ihn (nachdem er getödtet war) aus dem Weinberge hinaus. Matthäus, der nicht verſtand, daß von der Leiche des Ermordeten die Rede iſt, fand es mit Grund befremdend, daß man den Mann erſt tödtete und danach hinaustrieb, und veränderte in Folge dieſes Mißverſtändniſſes den Text des Marcus, indem er, mit Umſtellung der Worte, ſchrieb, 21, 39: „ſie warfen ihn aus dem Weinberge und tödteten ihn.

Marc. 12, 28. Matthäus, 22, 35, fügt hinzu: πειράζων αὐτόν. Die aufrichtig gemeinte Frage des Schriftgelehrten, von welchem Jeſus fand, daß er nicht fern vom Reiche Gottes ſei, wurde vom Redactor des Matthäusevangeliums, zu einer Zeit, wo das dogmatiſche Vorurtheil gegen die jüdiſchen Schriftgelehrten in der Ueberlieferung ſtets zunahm, einem ſchlechten Vorſatz zugeſchrieben, und in Folge davon wurden auch die Worte „du biſt nicht fern vom Reiche Gottes", Marc. 34 weggelaſſen.

Marc. 13, 9. Παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς συνέδρια καὶ εἰς συναγωγὰς. δαρήσεσθε κτἑ. So zu interpungiren (vgl. Luc. 21, 12), da man εἰς συναγωγὰς δαρ. nicht ſchreiben kann. Die Beiſpiele κηρύσσειν εἰς Marc. 1, 39; 14, 9; εἶναι εἰς οἶκον 2, 1; ὁ ὢν εἰς τὸν ἀγρόν 13, 16; εἰς τὴν κοίτην εἰσίν Luc. 11, 7 thun hier nichts zur Sache, da in δαρήσ. nicht, wie in den angeführten Beiſpielen, eine Bewegung irgendwohin angegeben wird. Matthäus ſcheint aber εἰς συναγ. mit δαρήσ. verbunden zu haben und verändert, in Folge dieſes Mißverſtändniſſes, εἰς τὰς σ. in ἐν ταῖς συναγ. Matth. 10, 17.

Marc. 13. 10. Κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγ. Marcus dachte an das Evangelium, Matthäus aus Mißverſtändniß an die Predigt der Paruſie, und ſchrieb deshalb: τοῦτο τὸ εὐαγγ. τῆς βασ., 24, 14.

Marc. 14, 9. Τὸ εὐαγγέλιον. Matth. εὐαγγ. τοῦτο, das Evangelium des Kreuzes, 26, 13.

Marc. 14, 2. Ἔλεγον γάρ. Dieſes γάρ giebt den Grund an, weshalb man nach einer geeigneten Weiſe ſuchte (ἐζήτουν πῶς), Jeſum aus dem Wege zu räumen; denn, ſagten ſie, auf das Feſt iſt es wegen des

Volks nicht rathſam. Matthäus verſtand dieſes γάρ nicht, ſetzte dafür δέ, 26, 4, und ließ πῶς (Marc. v. 1) weg.

Marc. 14, 8. *Προέλαβε — ἐνταφιασμόν.* Für Jeſu Gefühl war die Salbung eine letzte Liebesthat, eine Salbung wie zum Tode. Das Feine in προέλαβεν hat der Redactor des Matthäusevangeliums nicht gefaßt und es ſo vorgeſtellt, als ſei es wirklich die Abſicht der Frau geweſen, Jeſum im Ausblick auf ſein bevorſtehendes Begräbniß zu ſalben, 26, 12: βαλοῦσα — πρὸς τὸ ἐνταφιάσαι με ἐποίησεν.

Marc. 14, 24. *Τοῦτό ἐστι — ὑπὲρ πολλῶν.* Jeſus nennt hier die Religion, deren Aufrichtung ſein Leben geweiht geweſen, „den Bund", die wahre Verbindung zwiſchen Gott und Menſchen, und ſpricht hier von ſeinem Blute, d. i. von ſeinem Tode, als dem Mittel, wodurch dieſe Religion geſtiftet werden ſoll. Die Welt mochte mit ſeinem Tode die Vernichtung ſeiner Sache bezwecken, Jeſus ſieht darin den Sieg der Religion. Matthäus beeinträchtigt, unter dem Einfluß einer ſpäteren dogmatiſchen Idee, dieſen ſchönen Gedanken, durch die Hinzufügung des εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, 26, 28, als habe Jeſus hier lehren wollen, daß ſein Tod dazu dienen müſſe, als ein Sühnopfer die Vergebung der Sünden bei Gott zu erwerben. Der neue Wein, von welchem Jeſus ſagt, daß er werde im Reiche Gottes getrunken werden, iſt, Marc. 14, 25, das Symbol der Feſtfreude, welche in der zukünftigen Welt für ihn und die Seinigen aufbewahrt war. Matthäus denkt hier an ein neues Paſſaſeſt und fügt, in Folge dieſes Mißverſtandes, τούτου zu τοῦ γενήματος τῆς ἀμπέλου, hinzu 26, 29.

Marc. 14, 41. *Ἀπέχει.* Es iſt genug. Hatte Jeſus, im Gefühl bitterer Täuſchung über das Verhalten ſeiner Jünger, welche unter ſolchen Umſtänden ſich dem Schlaf überließen, geſagt: „Schlaft nur fort und ruht", ſo läßt das Herannahen der Bande gleichſam wieder ſein wahres Selbſt hervortreten. „Schlafet nur fort, doch nein, es iſt genug, ihr könnt nicht länger ſchlafen, denn ſehet, mein Verräther naht." Matthäus ließ 26, 45 dieſes ſichtlich urſprüngliche, aber ihm unverſtändliche ἀπέχει weg.

Marc. 14, 44. *Δεδώκει.* Matth. ſchrieb 26, 48, aus Mißverſtand, ἔδωκεν. Judas gab jedoch dieſes Zeichen wahrſcheinlich nicht erſt im Hofe, ſondern hatte es ſchon früher gegeben, als er den Aufenthaltsort Jeſu verrathen ging.

Marc. 14, 45. *Ῥαββί, ῥαββί.* Der Verräther nimmt den Schein an, als wolle er Jeſum warnen. Matthäus ſchrieb, vermuthlich weil er den Sinn dieſer Worte nicht begriff: χαῖρε ῥαββί, 26, 49.

Marc. 14, 53. *Συνέρχονται αὐτῷ* bedeutet: „ſie kamen mit ihm." Siehe Luc. 23, 55; Ap. Geſch. 1, 21; 9, 39. *Αὐτῷ* bezieht ſich daher

nicht auf den Hohenprieſter, bei deſſen Hauſe man ſich verſammelte, ſondern auf Jeſus. Matthäus, 26, 57, ſcheint dieſen Bericht ſo aufgefaßt zu haben, als bezeichne *συνέρχονται αὐτῷ*: „ſie kamen bei dem Hohenprieſter zuſammen," was ſprachlich unzuläſſig iſt.

Marc. 14, 66. „Petrus war unten im innern Raum." Matth. 26, 69, verſtand dies vermuthlich nicht und veränderte unten in außerhalb, näml. des Gerichtsſaals.

Marc. 14, 69. *Ἡ παιδίσκη*. Dieſelbe, welche vom Feuer her, wohin ſie zu Petrus gekommen war (*ἔρχεται* v. 66), an ihren Platz im Vorhofe (*προαύλιον*) zurückgekehrt war, dem Petrus aufs neue läſtig fiel. Matthäus begriff wahrſcheinlich nicht, wie die Dienſtmagd bei dem *πυλών* dieſelbe geweſen ſein könne wie die bei dem Feuer, und führt ſie deshalb als eine andere (*ἄλλη*) ein, 26, 71.

Marc. 14, 72. *Καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν*. Zu überſetzen: „und indem er darauf achthatte, weinte er." *Ἐπιβάλλειν* bedeutet im ſpäteren Griechiſch, ſowohl ohne als mit *τὸν νοῦν* oder *τὴν διάνοιαν*, irgend worauf achthaben, ſ. z. B. Plut. De plac. phil. IV., 8; Hierocl. in carm. Pyth. p. 14; Sext. Emp. adv. mathem. p. 213; M. Anton. X., 30 und andere Beiſpiele, die Wetſtein und Kypke geſammelt haben. Der Sinn, welchen auch neuere Grammatiker, Buttmann, Gram. S. 127; Meyer zu d. St.; Viſſering, Ueberſetz., den Worten des Marcus zuſchreiben, iſt alſo: „Petrus erinnerte ſich des Wortes Jeſu und darauf (d. i. auf die bei dem erſten Hahnenſchrei in den Wind geſchlagene Warnung Jeſu) achthabend weinte er." Matth. 26, 75 verſtand das wenig gebräuchliche *ἐπιβαλών* nicht und machte daraus *ἐξελθὼν ἔξω*.

Marc. 15, 10. *Ἐγίνωσκεν*. Marcus gebrauchte dieſes Wort, um anzudeuten, daß Pilatus unter den Debatten bemerkte, daß man Jeſum aus Neid überliefert hatte. Matthäus verkennt den Nachdruck in *ἐγίνωσκεν* und ſchrieb *ᾔδει*, als ob Pilatus dies ohnehin ſchon wußte, 27, 18. Man beachte hierbei die Veränderung des Plusq. perf. *παραδεδώκεισαν* bei Marcus in *παρέδωκαν αὐτόν*.

Marc. 15, 11. Matth. 27, 20, fügt hinzu: *Τὸν δὲ Ἰησοῦν ἀπολέσωσιν*. Dieſes letztere, von Matthäus nicht berichtet, iſt unwahrſcheinlich. Man reizte das Volk, die Freilaſſung des Barabbas zu fordern, welchen man vermuthlich als einen wahren Patrioten oder Zelotes vorſtellte, der für das Vaterland ſein Leben gewagt habe (ſiehe Marc. 15, 7). Der Tod Jeſu, die Folge der Freilaſſung des Barabbas wurde von Matthäus als etwas vorgeſtellt, was das Volk, durch die Prieſter aufgehetzt, fordern mußte.

Marc. 15, 36. Unter der Darreichung des Schwammes ſprach derjenige, welcher Jeſu den Trank reichte, um ihn zu laben: „Wohlan, laßt uns ſehen ob Elias kommt.“ Matthäus verändert ἄφετε in ἄφες und läßt ἄφες von Anderen ſagen (οἱ λοιποὶ ἔλεγον, 27, 49). Der Singul. ἄφες, abſichtlich für ἄφετε geſetzt, zeigt, daß nach Matthäus die λοιποί dieſe Worte zu dem Manne ſagten, welcher Jeſum labte, und daß Matthäus ἄφες nicht im Sinne von age, wohlan, nahm, ſondern imperativiſch im Sinne von laß ab, laß ſein, gieb ihm nicht den Trank, laß uns ſehen, ob Elias kommt, um ihn zu retten (Marc. herabzunehmen).

Marc. 16, 7. Εἶπεν ὑμῖν. Matth. 28, 7 iſt εἶπον ein Schreibfehler.

II.

Gloſſen in dem Matthäus-Evangelium dem Text des Marcus zugefügt.

a. Einfügung des vorausgeſetzten Subjects oder Objects der Rede.

Marcus.		Matthäus.		
1, 10	ἀναβαίνων.	3, 16	+	βαπτισθεὶς ὁ Ἰησ.
„ 44	προσένεγκε.	8, 4	+	τὸ δῶρον.
2, 16	ἐσθίει.	9, 11	+	ὁ διδάσκαλος ὑμῶν.
„ 24	ποιοῦσιν.	12, 2	+	οἱ μαθηταί σου.
4, 41	ἔλεγον.	8, 27	+	οἱ ἄνθρωποι.
5, 12	παρεκάλεσαν.	„ 31	+	οἱ δαίμονες.
„ 14	ἀπήγγειλαν.	„ 33	+	πάντα καὶ τὰ τῶν δαιμ.
„ 15	ἔρχονται.	„ 34	+	πᾶσα ἡ πόλις ἦλθεν.
„ 24	ἀπῆλθεν.	9, 19	+	ὁ Ἰησ.
6, 49	ἰδόντες.	14, 26	+	οἱ μαθηταί.
„ 54	ἐπιγνόντες.	„ 35	+	οἱ ἄνδρες.
„ 36	αὐτούς.	„ 15	+	τοὺς ὄχλους.
8, 9	ἦσαν.	15, 38	+	οἱ ἐσθίοντες.
„ 21	οὔπω συνίετε.	16, 10	+	ὅτι οὐ περὶ — Σαδδ.
9, 9	διεστείλατο.	17, 9	+	ὁ Ἰησοῦς.
„ 11	ἐπηρώτων.	„ 10	+	οἱ μαθηταί.
10, 6	ἐποίησεν.	19, 4	+	ὁ ποιήσας.
„ 5	ἔγραψεν.	„ 7	+	ὁ Μωυσῆς.
„ 27	ἔστιν.	„ 26	+	τοῦτο.
„ 29	ἔφη.	„ 28	+	αὐτοῖς.

„ 40 δοῦναι.
„ „ οἷς ἑτοίμασται.
11, 1 ἀποστέλλει.
„ 4 ἀπῆλθον.
„ 9 οἱ προάγοντες.
„ 13 ἦλθεν.
„ „ οὐδὲν εὗρεν.
„ 31 ἐρεῖ.
12, 1 περιέθηκεν.
„ 9 τί ποιήσει.
„ 9 ἄλλοις.
„ 12 ἐζήτουν.
„ 13 ἀποστέλλουσιν.
„ 16 ἤνεγκαν.
„ 23 αὐτῶν.
„ 27 ἔστι θεός.
13, 9 παραδώσουσιν.
„ 18 γένηται.
14, 20 ὁ ἐμβαπτ.
„ 22 αὐτοῖς,
„ 50 ἀφέντες.
„ 61 ὁ δὲ.
„ 65 προφήτευσον.
„ 65 ἐμπτύειν.
„ 69 ἐξ αὐτῶν.
15, 6 ἀπέλυεν.
„ 16 αὐτόν.
„ 32 ὠνείδιζον αὐτῷ.
„ 35 Ἠλ. φωνεῖ.

20, 23 + τοῦτο.
„ „ + ὑπὸ τοῦ πατρός μου.
21, 1 + ὁ Ἰησ.
„ 6 + οἱ μαθηταί.
„ 9 + οἱ ὄχλοι.
21, 19 + ἐπ᾽ αὐτήν.
„ „ + ἐν αὐτῇ.
„ 26 + ἡμῖν.
„ 33 + αὐτῷ.
„ 40 + τοῖς γεωργοῖς.
21, 41 + γεωργοῖς.
„ 45 + οἱ ἀρχ. καὶ οἱ Φαρ.
22, 15. 16 + οἱ Φαρ.
„ 19 + αὐτῷ δηνάριον.
22, 28 + τῶν ἑπτα.
„ 32 + ὁ θεός.
10, 17 + οἱ ἄνθρωποι.
24, 20 + ἡ φυγὴ ὑμ.
26, 23 + τὴν χεῖρα.
„ 26 + τοῖς μαθ.
26, 56 + οἱ μαθηταί.
26, 63 + Ἰησοῦς.
„ 68 + ἡμῖν, Χριστέ, τίς ἐστιν ὁ παίσας σε.
26, 67 + εἰς τὸ πρόσωπον.
„ 71 + μετὰ Ἰησ. τοῦ Ναζ.
27, 15 + ὁ ἡγεμών.
„ 27 + τὸν Ἰησ.
„ 44 + τὸ αὐτό.
27, 47 + οὗτος.

b. Einfügung bei Ellipsen.

2, 25 ὃ οὐκ ἔξεστιν.
3, 32 ἔξω.
4, 4 ὁ παρὰ τὴν ὁδόν.
9, 34 τίς μείζων.
13, 6 ἐγώ εἰμι.
14, 19 μήτι ἐγώ.
„ 21 καλόν.
„ 29 οὐκ ἐγώ.

12, 2 + ποιεῖν.
12, 47 + ἐστήκασιν.
13, 19 + σπαρείς.
18, 1 + ἐστιν.
24, 5 + ὁ Χριστός.
26, 22 + εἰμι.
„ 24 + ἦν.
26, 33 + σκανδαλισθήσομαι.

c. Erweiterung und Vergrößerung.

2,	18	νηστεύουσιν.	9,	14	+ πολλά.
3,	24. 25	βασιλεία, οἰκία.	12,	25	+ πᾶσα πόλις.
5,	13	ἡ ἀγέλη.	8,	32	+ πᾶσα.
„	15	ἔρχονται.	„	34	+ πᾶσα ἡ πόλις.
6,	3	αἱ ἀδελφαί.	13,	56	+ πᾶσαι.
„	44	πεντακισχ.	14,	21	+ χωρὶς γυν. κ. παιδ.
„	55	τοὺς κακῶς ἔχ.	„	35	+ πάντας.
8,	8	ἔφαγον.	15,	37	+ πάντες.
„	„	ἑπτὰ σπυρ.	„	„	+ πλήρεις.
„	9	τετρακισχ.	„	38	+ χωρὶς γυν. καὶ παιδ.
10,	1	ὄχλοι.	19,	2	+ πολλοί.
11,	15	τοὺς πωλοῦντας.	21,	12	+ πάντας.
13,	7	δεῖ γενέσθαι.	24,	6	+ πάντα.
„	9	ταῦτα.	„	8	+ πάντα.
„	19	θλῖψις.	24,	21	+ μεγάλη.
„	22	σημεῖα.	„	24	+ μεγάλα.
14,	19	λυπεῖσθαι.	26,	22	+ σφόδρα.
„	43	ὄχλος.	„	47	+ πολύς.
„	68	ἠρνήσατο.	26,	70	+ ἐμπροσθ. πάντ.
15,	10	οἱ ἀρχιερ.	27,	20	+ καὶ οἱ πρεσβ.
„	13	ἔκραξαν.	„	22	+ πάντες.

d. Nähere Bestimmung des Subjects.

1,	10	τὸ πνεῦμα.	3,	16	+ τοῦ θεοῦ.
„	16	Σίμ. καὶ Ἀνδρ.	4,	18	+ δύο ἀδελφ.
„	„	Σίμωνα.	„	„	+ τὸν λεγ. Πέτρον.
„	19	Ἰακ. καὶ Ἰω.	„	21	+ ἄλλους δύο ἀδ.
„	29	Σίμωνος.	8,	14	+ Πέτρου.
2,	1	Καφαρναούμ.	9,	1	+ τὴν ἰδίαν πόλιν.
3,	1	συναγωγήν.	12,	9	+ τὴν ὑπὸ αὐτῶν.
„	5	ἡ χεὶρ αὐτοῦ.	„	13	+ ὑγιὴς ὡς ἡ ἄλλη.
„	23	ἔλεγεν αὐτοῖς.	„	25	+ εἰδὼς τὰς ἐνθ.
5,	13	ἡ ἀγέλη.	8,	32	+ τῶν χοίρων.
8,	12	γενεά.	16,	4	+ πονηρὰ καὶ μοιχ.
„	17	τί διαλογίζεσθε.	„	8	+ ὀλιγόπιστοι.
„	27	με.	„	13	+ τὸν υἱὸν τ. ἀνθρ.
„	29	ὁ Πέτρος.	„	16	+ Σίμων.
9,	2	Ἰωάνν.	17,	1	+ τὸν ἀδελφ. αὐτ.

9, 3 λευκά.
„ 7 νεφέλη.
„ 17 εἷς.
„ 19 ἄπιστος.
10, 52 ὁ Ἰησ.
11, 15 τὸ ἱερόν.
„ 27 πρεσβύτεροι.
12, 2 τῷ καιρῷ.
„ 7 ἡ κληρονομία.
„ 28 ἐντολὴ πρώτη.
13, 11 τὸ πν. τὸ ἅγιον.
14, 1 ἀρχιερεῖς.
„ 10 Ἰούδας.
„ 27 τὰ πρόβατα.
„ 31 πάντες.
„ 43 πρεσβύτ.
„ 48 αὐτοῖς.
„ 49 αἱ γραφαί.
15, 1 οἱ πρεσβ.
„ 1 Πιλάτῳ.
„ 16 οἱ στρατιῶται.
„ 26 ὁ βασ. τ. Ἰουδ.
„ 36 τις.
„ 40 ἦσαν.
„ 32 συνεσταυρωμένοι.
„ 46 σινδόνι.
„ „ μνημείῳ
„ „ λίθον.
„ 47 ἦν.
„ „ Μαρία η Ἰωσῆτος.
16, 1 Μαρία ἡ τοῦ Ἰακ.

17, 2 + ὡς τὸ φῶς.
„ 5 + φωτεινή.
„ 14 + γονυπετῶν.
„ 17 + καὶ διεστραμμ.
20, 34 + σπλαγχνισθείς.
21, 12 + τοῦ θεοῦ.
„ 23 + τοῦ λαοῦ.
„ 34 + τῶν καρπῶν.
„ 38 + αὐτοῦ.
23, 36 + ἐν τῷ νόμῳ.
10, 20 + τὸ λαλοῦν ἐν ὑμ.
26, 3 + τοῦ λαοῦ.
„ 14 + ὁ λεγόμενος.
„ 31 + τῆς ποίμνης.
„ 35 + οἱ μαθηταί.
„ 47 + τοῦ λαοῦ.
„ 55 + τοῖς ὄχλοις.
„ 56 + τῶν προφητ.
27, 1 + τοῦ λαοῦ.
„ 2 + τῷ ἡγεμόνι.
„ 27 + τοῦ ἡγεμ.
„ 37 + Ἰησ.
„ 48 + ἐξ αὐτῶν.
„ 55 + ἐκεῖ.
„ 44 + οἱ λῃσταί.
„ 59 + καθαρᾷ.
„ 60 + καινῷ.
„ „ + μέγαν.
„ 61 + ἐκεῖ.
„ „ + ἡ ἄλλη Μαρία.
28, 1 + ἡ ἄλλη Μαρία.

e. Nähere Beſtimmung der Handlung.

1, 10 καταβαῖνον.
„ 11 φωνή.
„ 19 προβάς.
„ 34 δαιμόνια ἐξέβ.
2, 12 ἐξῆλθεν.
„ 15 συνανέκειντο.

3, 16 + ἐρχόμενον.
„ 17 + λέγουσα.
4, 21 + ἐκεῖθεν.
8, 16 + λόγῳ.
9, 7 + εἰς τὸν οἶκον.
„ 10 + ἐλθόντες.

3, 33 αὐτοῖς.
4, 38 ἐγείρουσιν αὐτ.
5, 14 ἀπήγγειλαν.
„ 24 ἀπῆλθεν μετά.
„ 28 ἔλεγεν.
6, 46 προσεύξασθαι.
„ 49 ἀνέκραξαν.
8, 17 τί διαλογίζεσθε.
9, 7 φωνή.
0, 1 ἔρχεται.
„ 2 Φαρισαῖοι.
„ 48 ἔκραζεν.
12, 6 οἱ γεωργοί.
„ 7 εἶπον.
„ 9 ἀπολέσει.
„ 28 ἐπηρώτησεν.
14, 4 ἀγανακτοῦντες.
„ 25 πίνω καινόν.
„ 27 σκανδαλισθ.
„ 29 σκανδαλισθ.
„ 32 προσεύξωμαι.
„ 53 ἀπήγαγον.
„ 37. 41 καὶ ἔρχεται.
„ 54 ἦν συγκαθήμ.
„ 70 ἠρνεῖτο.
„ „ παρεστῶτες.
„ 72 ἔκλαιεν.
15, 1 συμβουλ. ποιήσ.
„ 2 ἐπερώτησεν.
„ 5 θαυμάζειν.
„ 14 ἔκραξαν.
„ 16 οἱ στρατιῶται.
„ „ ἀπήγαγον.
„ 19 τιθ. τὰ γόνατα.
„ 32 πιστεύσωμεν.
„ 34 ἐβόησεν.
„ 36 γεμίσας σπόγγ.

12, 48 + τῷ λέγοντι αὐτῷ.
8, 25 + προσελθόντες.
„ 33 + ἀπελθόντες.
9, 19 + ἐγερθείς.
„ 21 + ἐν ἑαυτῇ.
14, 23 + κατ' ἰδίαν.
„ 26 + ἀπὸ τοῦ φόβου.
16, 7 + ἐν ἑαυτοῖς.
17, 5 + λέγουσα.
19, 1 + ἀπὸ τῆς Γαλιλ.
„ 3 + πειράζ. αὐτόν.
20, 31 + λέγοντες.
21, 38 + ἰδόντες τὸν υ.
„ 38 + ἐν ἑαυτοῖς.
„ 41 + κακῶς.
22, 35 + πειράζ. αὐτ.
26, 8 + ἰδόντες und λέγοντες.
„ 29 + μεθ' ὑμῶν.
26, 31 + ἐν ἐμοὶ ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ.
„ 33 + ἐν σοί.
„ 36 + ἂν ἀπελθὼν ἐκεῖ.
„ 57 + κρατήσαντες τὸν Ἰησ.
„ 40. 45 + πρὸς τοὺς μαθ.
„ 58 + εἰσελθὼν ἔσω.
„ 72 + μετὰ ὅρκου.
„ 73 + προσελθόντες.
„ 75 + πικρῶς.
27, 1 + κατὰ τ. Ἰησ.
„ 11 + λέγων.
„ 14 + λίαν.
„ 23 + λέγοντες.
„ 27 + παραλαβόντες τὸν Ἰησοῦν.
„ „ + ἐπ' αὐτόν.
„ 29 + ἔμπροσθεν αὐτοῦ.
„ 42 + ἐπ' αὐτόν.
„ 46 + λέγων.
„ 48 + λαβών.

f. Gloſſen zur Vermehrung der Uniformität im Ausdruck.

2, 12 ἐξῆλθεν.
„ 26 ἔξεστιν.
3, 32 ἔξω.
4, 20 τὸν λόγον.
5, 13 χοίρους.
„ 27 τοῦ ἱματίου.
6, 46 προσεύξασθαι.
8, 5 ἑπτὰ ἄρτους.
„ 11 σημ. ἀπὸ οὐρ.
„ 12 γενεά.
„ 12 δοθήσεται αὐτῇ.
„ 17 τί διαλογίζεσθε.
„ 29 ὁ Πέτρος.
9, 5 ποιήσωμεν.
„ 7 ὁ ἀγαπητός.
„ 17 εἷς.
10, 2 Φαρισαῖοι.
„ 6 ἀπὸ δὲ ἀρχῆς.
„ 11 μοιχᾶται.
„ 52 ὁ Ἰησ.
11, 9 Ὡσαννά.
„ 29 ἐπερωτήσω.

9, 6 + εἰς τὸν οἶκον αὐτοῦ. Vgl. v. 7.
12, 4 + αὐτῷ — οὐδέ τοῖς μετ' αὐτοῦ. Vgl. v. 3.
„ 47 + ἑστήκασιν. Vgl. v. 46.
13, 23 + καὶ σινιεῖς. Vgl. v. 19.
8, 31 + ἀγέλην τῶν χ. Vgl. 8, 30. 32a und 32.
9, 20 + τοῦ κραβάτου. Vgl. 14, 36.
14, 23 + κατ' ἰδίαν. Vgl. 17, 1.
15, 34 + καὶ ὀλίγα ἰχθύδια. Vgl. v. 36.
16, 1 + ἐπιδεῖξαι. αὐτ. Vgl. 12, 38.
„ 4 + πονηρὰ καὶ μοιχαλίς Vgl. 12, 39.
„ 4 + εἰ μὴ τὸ σημ. Ἰωνᾶ. Vgl. 12, 39.
„ 7 + ὀλιγόπιστοι. Vgl. 8, 26 und 14, 31.
„ 16 + Σίμων Π. Vgl. v. 17.
17, 4 + ὧδε. Vgl. v. 4a.
„ 5 + ἐν ᾧ εὐδόκησα. Vgl. 3, 17.
„ 14 + γονυπετῶν. Vgl. 8, 2; 9, 18.
19, 3 + πειράζ. αὐτόν. Vgl. 22, 35.
„ 4 + οὐκ ἀνέγνωτε. Vgl. 12, 3; 22, 31.
„ 9 + καὶ ὁ ἀπολελ. — μοιχᾶται. Vgl. v. 32.
20, 34 + ἥψατο τῶν ὀμμ. Vgl. 9, 29.
„ „ + τῷ υἱῷ Δ. Vgl. v. 15
21, 24b + κἀγώ. Vgl. v. 24a.

12, 12	*ἐφοβ. τὸν ὄχλον.*		„	46 +	*ἐπεὶ εἰς προφ. αὐτὸν εἶχον.* Vgl. 14, 5b.
„	28 *ἐπηρώτησεν αὐτόν.*		22, 35 +		*πειράζ. αὐτόν.* Vgl. 19, 3.
„	35 *ἔλεγεν.*		„	42 +	*τί ὑμῖν δοκεῖ;* Vgl. v. 17; 21, 28; 26, 66.
13, 22	*ψευδοπροφ.*		24, 24 +		*καὶ ψευδοχρ.* Vgl. v. 5.
„	37 *γρηγορεῖτε.*		„	42 +	*ὅτι οὐκ — ἔρχεται.* Vgl. 25, 13.
14, 11	*ἐζήτει.*		26, 16 +		*ἀπὸ τότε.* Vgl. 4, 17; 16, 21.
„	20 *εἷς τὸ τρυβλ.*		„	23 +	*οὗτός με παραδώσει.* Vgl. v. 21.
„	27 *σκανδαλισθήσ.*		„	31 +	*ἐνέμοι ἐντῇ νυκτὶ ταύτῃ.* Vgl, v. 34.
15,	1 *συμβ. ποιήσαντες.*		27,	1 +	*ὥστε θανατῶσαι αὐτ.* Vgl. 26, 59.
„	39 *ὁ κεντυρίων.*		„	54 +	*καὶ οἱ — τηροῦντες τὸν Ἰησ.* Vgl. v. 36.
16,	7 *εἴπατε.*		28,	7 +	*ὅτι ἠγέρθη ἀπὸ τ. νεκρ.* Vgl. v. 6.

g. Der Gebrauch von *μόνος* bei *εἰ μή*.

2, 26	*εἰ μὴ τοῖς ἱερ.*		12, 4 +	*μόνοις.*
11, 13	*εἰ μὴ φύλλα.*		21, 19 +	*μόνον.*
13, 32	*εἰ μὴ ὁ πατήρ.*		24, 36 +	*μου μόνος.*

h. Der Gebrauch von *λεγόμενος* und *ὄνομα*.

1, 16	*Σίμ.*		4, 18 +	*τὸν λεγόμ. Π.*
14, 10	*Ἰούδας.*		26, 14 +	*ὁ λεγόμ.*
15, 9	*βασ. Ιουδ.*		27, 17 +	*Ἰησ. τὸν λεγ. Χρ.*
„ 12	„		„ 22 +	*Ἰησ. τὸν λεγ. Χρ.*
„ 21	*Σιμ.*		„ 32 +	*ὀνόματι.*
„ 22	*ἐπὶ Γολγ. τόπ.*		„ 33 +	*λεγόμενον Γ.*
„ 43	*Ἰωσήφ.*		„ 57 +	*τοὔνομα.*

i. Gloſſen in der Vertauſchung von Worten.

2,	8	ταῦτα.	9,	4 +	πονηρά.[1]
„	19	νηστεύειν.	„	15 +	πενθεῖν.[2]
12,	15	πειράζετε.	22,	18 +	ὑποκριταί.[3]
„	15	δηνάριον.	„	19 +	νόμισμα τοῦ κήνσου.[4]
„	16	οἱ δὲ ἤνεγκαν.	„	19 +	αὐτῷ δηνάριον.
14,	55	μαρτυρίαν.	26,	59 +	ψευδομαρτυρίαν.[5]
„	70	Γαλιλαῖος εἶ.	„	73 +	ἡ λαλιά — ποιεῖ.[6]

k. Dogmatiſche Gloſſen.

1,	7	λῦσαι τὸν ἱμ. τῶν ὑποδ.	3,	11 +	τὰ ὑποδήματα βαστάσαι.[7]
„	8	ἐβάπτ. ὑπ. ὕδ.	„	11 +	εἰς μετάνοιαν.[8]
„	9	ἐβαπτίσθη.	„	13	τοῦ βαπτισθῆναι.[9]
„	13	πειραζόμενος.	4,	1 +	ἀνήχθη πειρασθῆναι.[10]
„	40	ἐὰν θέλῃς.	8,	2 +	κύριε.
4,	11	δέδοται.	13,	11 +	γνῶναι.[11]
„	38	Διδάσκαλε.	8,	25 +	κύριε.
5,	7	μή με βασαν.	„	29 +	πρὸ καιροῦ.[12]
7,	10	Μωσῆς εἶπεν.	15,	4 +	ὁ θεὸς εἶπεν.
„	17	οἱ μαθηταί.	„	15 +	ὁ Πέτρος.
8,	29	ὁ Χριστός.	16,	16 +	ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.
9,	4	ῥαββί.	17,	4	κύριε.

---

[1]) Was ſie dachten, waren arge Dinge.

[2]) Die Hochzeitleute können nicht faſten, indem Faſten das Sinnbild der Trauer iſt.

[3]) Jeſus nennt ſie Heuchler, weil ſie es nach ſeinem Urtheil waren.

[4]) Jeſus forderte einen Denar, weil der Denar die Zinsmünze war.

[5]) Sie ſuchten Zeugniß, und dieſes Zeugniß war falſch.

[6]) Sie ſagten: du biſt ein Gälileer, weil ſie es an ſeiner Sprache bemerkten.

[7]) Das Zurückſtehen des Täufers wird dadurch um ſo ſtärker bemerklich.

[8]) Gehört nicht zu dem Gegenſatze zwiſchen Jeſu und Johannes. Vgl. Matth. 4, 17.

[9]) Was Marcus einfach als Thatſache berichtet, lag nach Matthäus in der Abſicht Jeſu.

[10]) Vgl. Note 7.

[11]) S. oben S. 67.

[12]) d. i. vor dem jüngſten Tage, an welchem die Dämonen gerichtet werden und in den Abgrund fahren ſollten. Vgl. Luc. 8, 31.

9, 17 διδάσκ.
„ 29 ἐν προσευχῇ.
„ 34 τίς μείζ.
„ 42 τῶν πίστιν ἐχ.
10, 18 τί με λέγεις ἀγαθόν;
„ 29 ἕνεκεν ἐμοῦ.
„ 47 υἱὸς Δ.
„ 48 υἱὲ Δ.
11, 9 Ὡσαννά.
12, 4 ἄλλον δοῦλον.
13, 10 τὸ εὐαγγ.
„ 9 εἰς μαρτύρ. αὐτ.
„ 11 ἀλλ' ὃ ἐὰν δοθῇ — λαλεῖτε.
„ 18 χειμῶνος.
14, 9 εὐαγγ.
„ 19 μήτι ἐγώ.
„ 22 λάβετε.
„ 23 ἔπιον — πάντ.
„ 24 ὑπὲρ πολλῶν.
„ 25 τοῦ γεννήμ.
15, 9. 12 βασιλέα τῶν Ἰουδ.
„ 30 σῶσον σεαυτόν.
17, 15 κύριε.
„ 21 + καὶ νηστείᾳ.
18, 1 + ἐν τῇ βασ. τῶν οὐρ.[1])
„ 6 + τῶν πιστευόντ. εἰς ἐμέ.
19, 17 + τί με ἐρωτᾷς περὶ τ. ἀγάθου;[2])
„ 29 + ἕνεκ. τοῦ ὀνόμ. μου.
20, 33 + κύριε.
„ 31 κύριε.
21, 9 + τῷ υἱῷ Δ.
„ 36 ἄλλους δ. + πλείονας τῶν πρ.[3])
26, 13 + τοῦτο.[4])
10, 18 + καὶ τοῖς ἔθν.
„ 19 + δοθήσεται γὰρ ὑμῖν τί λαλήσετε.[5])
24, 20 + μηδὲ σαββάτῳ.
„ 13 + τοῦτο.[6])
26, 22 + κύριε.
„ 26 + φάγετε.[7])
„ 27 + πίετε πάντες.[8])
„ 28 + εἰς ἄφεσιν ἁμ.[9])
„ 29 + τούτου.[10])
27, 17. 22 Ἰησ. τὸν λεγ. Χρ.
27, 40 + εἰ υἱὸς εἶ τ. θεοῦ.

1. Gloſſen zur Sacherklärung.

1, 12 ἡμέρ. τεσσ.
„ 19 ἐν τῷ πλοίῳ.
2, 3 παραλυτικὸν φέρ.
3, 22 ἔλεγεν αὐτοῖς.
4, 2 + καὶ νύκτας τεσσ.
„ 21 + μετὰ Ζεβ. τοῦ παιρὸς αὐτῶν.
9, 2 + ἐπὶ κλίνης βεβλημ.
12, 25 + εἰδὼς τὰς ἐνθυμήσεις αὐτ.

---

[1]) Siehe oben S. 72. [2]) S. 38.
[3]) Mit Beziehung auf die vielen Propheten, welche Gott geſandt hatte.
[4]) Siehe oben S. 75.
[5]) Die mechaniſche Inſpiration tritt hier viel ſtärker in den Vordergrund.
[6]) Siehe Note 4.
[7]) Auch das Eſſen des Brodes kommt hier ſchon als etwas Symboliſches vor.
[8]) Siehe Note 7. [9]) Siehe S. 76. [10]) Siehe S. 76.

5, 12 πέμψον.
„ 15 ἔρχονται πρὸς τ. Ἰησ.
6, 37 εἶπεν αὐτοῖς.
„ 38 λέγουσιν — ἰχθ.
8, 33 Σατανᾶ.
9, 2 μεταμορφ. — αὐτ.
„ 3 λευκά.
„ 7 καὶ ἐγένετο.
11, 19 ἔξω τῆς πόλ.
„ 13 ἰδὼν συκῆν.
„ 30 βαπτ. τ. Ἰω.
12, 9 τί ποιήσει;
„ „ ἐλεύσεται.
„ 10 οὐδὲ τὴν γραφ.
„ 12 καὶ ἐζήτουν.
„ 13 τινες τῶν Φαρισ.
„ 20 ἦσαν.
„ 28 εἰδὼς ὅτι καλῶς ἀπεκρ.
„ 30 τῆς ἰσχ. σου.
„ 31 δευτέρα.
„ „ ἀγαπ. ὡς σεαυτ.
13, 2 ἀφεθῇ.
„ 37 γρηγορεῖτε.
14, 6 εἶπεν.
„ 34 γρηγορεῖτε.
„ 37 γρηγορῆσαι.
„ 39 πάλιν.
„ 47 τῶν παρεστηκ.
„ 53 τὸν ἀρχιερ.
„ 54 ἦν συγκαθήμενος.
„ 66 κάτω.
15, 9 ἀπεκρ.
„ 23 οὐκ ἔλαβεν.

8, 31 + εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς.
„ 34 + ἐξῆλθ. εἰς συνάντησιν τῷ Ἰησ.
14, 16 + οὐ χρείαν ἔχουσιν ἀπελθεῖν.
„ 18 + φέρετέ μοι ὧδε αὐτούς.
26, 23 + σκάνδαλον εἶ μου.
27, 2 + ἔλαμψ. τὸ — ἥλ.
„ „ + ὡς τὸ φῶς.
„ 5 + ἔτι αὐτ. λαλοῦντ.
21, 17 + εἰς Βηθανίαν καὶ ηὐλίσθη ἐκεῖ.
„ 19 + ἐπὶ τῆς ὁδοῦ.
„ 25 + ποθὲν ἦν.
„ 40 + ὅταν οὖν ἔλθῃ ὁ κύρ. τοῦ ἀμπ.
„ 41 + λέγουσιν αὐτῷ.
„ 42 + λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰ.
„ 45 + ἀκούσ. οἱ ἀρχ. καὶ οἱ Φαρισ.
22, 16 + τοὺς μαθητὰς αὐτ.
„ 25 + παρ' ἡμῖν.
„ 34 ὅτι ἐφίμωσε τοὺς Σ.
„ 38 + αὕτη — πρ. ἐντολή.
„ 39 + ὁμοία αὐτῇ.
„ 40 + ἐν ταύταις — οἱ προφ.
24, 2 + ὧδε.
„ 42 + ὅτι — ἔρχεται.
26, 10 + γνούς.
„ 38 + μετ' ἐμοῦ.
„ 40 + μετ' ἐμοῦ.
„ 42 + ἐκ δευτέρου.
„ 51 τῶν μετὰ τ. Ἰησ.
„ 57 + Καϊάφαν.
„ 58 + ἰδεῖν τὸ τέλος.
„ 69 ἔξω[1])
27, 17 + συνηγμένων αὐτ.
„ 34 + γευσάμενος.

[1]) Siehe oben S. 77.

15, 26	ἦν ἡ ἐπιγραφή — ἐπιγεγραμμ.	27, 37	+ ἐπάνω τῆς κεφ. αὐτοῦ.
„ 40	Σαλώμη.	„ 56	ἡ μήτ. — Ζεβ.

m. Dogmatiſche Reihenfolge und Erweiterung der Worte nach dem A. T.

7, 21. 22	κλοπαί, φόνοι, μοιχεῖαι.	15, 19	φόνοι, μοιχεῖαι — κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι. Vgl. Exod. 20, 12.

Matthäus läßt alle durch Marcus aufgeführten Sünden, welche nicht in dem Dekalog genannt ſind, weg und fügt noch das neunte Gebot hinzu.

10, 7	καὶ τὴν μήτ.	19, 5	καὶ κολληθήσεται τῇ γυν. αὐτ. Vgl. Gen. 2, 23.
„ 19	μὴ μοιχ., μὴ φον., μὴ κλεψ., μὴ ψευδομ.	„ 18	οὐ φον., οὐ μοιχ., οὐ κλ., οὐ ψευδομ.

Matthäus läßt μὴ ἀποστερήσῃς Marc. 10, 19, als nicht in dem Dekalog befindlich, weg, und verräth ſein Streben nach Vollſtändigkeit noch überdies durch die Hinzufügung der Hauptſumme des Geſetzes, v. 19, entlehnt aus Matth. 22, 37.

n. Schlußformeln bei Matthäus.

Marcus.		Matthäus.	
2, 22	ἀπόλλυται.	9, 17	+ ἀλλὰ βαλλ. — συντηροῦνται.
7, 23	ταῦτα κοινοῖ.	15, 20	+ τὸ δὲ ἀνίπτοις — ἀνθρ.
„ 29		„ 28	γενηθήτω σοι ὡς θέλεις.
		8, 13	ὡς ἐπίστευσας γενηθήτω.
		„ 13	καὶ ἰάθη ὁ παῖς ἐν τῇ ὥρᾳ ἐκείνῃ.
5, 34b		9, 22	καὶ ἐσώθη ἡ γυνὴ ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.
7, 30		15, 28	καὶ ἰάθη ἡ θυγ. αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.
9, 27		17, 18	καὶ ἐθεραπεύθη ὁ παῖς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

3, 19		7, 28	*καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησ. τοὺς λόγους τούτους.*
6, 11		11, 1	*καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησ. διατάσσων.*
4, 33		13, 53	*καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησ. τὰς παραβ. ταύτας.*
10, 1		19, 1	*καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησ. τοὺς λόγους τούτους.*
14, 1		26, 1	*καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰ. πάντας τοὺς λόγ. τούτους.*
8, 13		16, 4	*καταλιπὼν αὐτ. ἀπῆλθεν.*
„ 21		„ 12	*τότε συνῆκαν ὅτι κτἑ.*
9, 13		17, 13	*τότε συνῆκαν ὅτι.*
10, 16		19, 15	+ *ἐπορεύθη ἐκεῖθεν.*
11, 19		21, 17	*καταλιπὼν αὐτούς.*
12, 17	*ἐθαύμαζον.*	22, 22	*ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον.*
„ 37		„ 46	*καὶ οὐδεὶς ἐδύνατο ἀπο κριθῆναι αὐτῷ λόγον.*

o. Beifügung von *ἀποκριθείς* bei *εἶπεν.*

1, 9	„	3, 15	*ἀποκριθεὶς εἶπεν.*
		4, 4	„
		8, 8	„
		11, 4	„
		„ 25	„
		12, 39	„
3, 33	*ἀπεκρίθη αὐτοῖς λέγ.*	„ 48	„
4, 11	*ἔλεγεν αὐτοῖς.*	13, 11	„
		„ 37	„
		14, 28	„
7, 9	*ἔλεγεν αὐτοῖς.*	15, 3	„
„ 14	„ „	„ 13	„
„ 17	*ἐπηρώτων αὐτόν.*	„ 15	„
„ 27	*ἔλεγεν αὐτῇ.*	„ 26	„
„ 29	*εἶπεν αὐτῇ.*	„ 28	„
8, 12	*λέγει.*	16, 2	„
„ 29	*ἀποκρ.*	„ 16	„

9,	5	ἀποκριθεὶς λέγει.	17,	4	ἀποκριθεὶς εἶπεν.
„	12	ἔφη αὐτοῖς.	„	11	„
10,	3	ἀποκριθ. εἶπ.	19,	4	„
„	28	ἤρξ. λέγ. αὐτῷ.	„	27	„
			20,	13	„
„	38	εἶπεν αὐτ.	„	22	„
11,	29	εἶπεν αὐτοῖς.	21,	24	„
„	33	ἀποκριθ. λέγουσιν.	„	27	„
			„	29	„
			„	30	„
			22,	1	„
12,	24	ἔφη αὐτοῖς.	„	29	„
13,	2	εἶπεν αὐτοῖς.	24,	2	„
„	5	ἤρξατο λέγειν αὐτ.	„	4	„
			25,	12	„
			„	26	„
			„	40	„
ψ	20	εἶπεν αὐτ.	26,	23	„
			„	25	„
„	29	ἔφη αὐτῷ.	„	33	„
„	61	ἐπηρώτα αὐτ.	„	63	„
„	64	κατέκριναν.	„	66	„
15,	12	ἀποκρ. ἔλεγεν.	27,	21	„
			„	25	„
16,	6	λέγει αὐταῖς.	28,	5	„

Das umgekehrte Verhältniß zeigt ſich für Marc. 6, 37, vgl. mit Matth. 14, 16; Marc. 10, 20 vgl. mit Matth. 19, 20; Marc. 10, 24 mit Matth. 19, 24; Marc. 10, 51 mit Matth. 20, 32; Marc. 11, 14 mit Matth. 21, 19; Marc. 12, 35 mit Matth. 22, 41; Marc. 14, 48 mit Matth. 26, 55; Marc. 15, 2, mit Matth. 27, 22.

Die Frage iſt weiter, ob dieſer Ausdruck nicht hier durch einen Abſchreiber nach Matthäus eingefügt iſt, ſo wie dies
Marc. 7, 6 (om. B ℵ); 5, 9 *λέγει αὐτῷ* ℵ A B C an Stelle der rec. *ἀπεκρίθη λέγων*; 9, 12 *ἔφη αὐτοῖς* ℵ B D L Δ (Rec. *ἀποκριθεὶς εἶπεν*); 9, 17 *ἀπεκρίθη*, ℵ B L D Δ, (Rec. *ἀποκρ. εἶπ.*); 10, 5 *εἶπεν αὐτ.* ℵ B C L D (Rec. *ἀποκρ. εἶπεν*); 10, 29 *ἔφη αὐτ.* B Δ (Rec. *ἀποκριθ. εἶπ.*); 11, 29 *εἶπ. αὐτ.* ℵ B C L Δ (Rec. *ἀποκρ. εἶπ.*); 11, 33 *λέγει* ℵ B C L Δ (Rec. + *ἀποκρ.*); 12, 17 *εἶπεν* ℵ B C L Δ (Rec. + *ἀποκρ.*); 12, 24 *ἔφη* ℵ B C L Δ (Rec. *ἀποκρ. εἶπ.*); 13, 2 *εἶπεν* ℵ B L (Rec.

+ ἀποκρ.); 13, 5 ἤρξ. λέγ. ℵ B L (Rec. + ἀποκρ.); 14, 20 εἶπεν αὐτ. ℵ B C L (Rec. + ἀποκρ.). Ueber Marc. 15, 2 ſiehe oben S. 47. An noch drei anderen Stellen, Marc. 8, 29; 9, 19; 10, 3, haben Marcus und Matthäus beide ἀποκριθείς ohne Varianten.

Das Ergebniß dieſer Unterſuchung iſt, daß die Formel ἀποκριθεὶς εἶπεν bei Matthäus ſehr oft, bei Marcus nur einigemal vorkommt und nicht ohne kritiſches Mißtrauen zu erwecken. In den Stücken, welche Matthäus allein hat, kommt die Formel achtzehn Mal vor.

Die angeführten Gloſſeme können nicht dem erſten Verfaſſer zugeſchrieben werden. Daß Marcus den Text des Matthäus vereinfacht und von überflüſſigen Gloſſemen geſäubert habe, wäre an ſich möglich, iſt jedoch, in Erwägung der Beſchaffenheit dieſer Gloſſeme, in den betreffenden Fällen meiſtentheils undenkbar. Warum ſollte Marcus z. B. den Ehrentitel „Sohn des lebendigen Gottes" Matth. 16, 16, oder die Worte „an dem ich Wohlgefallen habe", 17, 5, oder im Bericht von dem letzten Mahle, εἰς ἀφ. ἁμ. 26, 28 weggelaſſen haben? Daß ferner ein zweiter Redactor fehlende Subjecte und Objecte bei Verben einfügt (ſ. Verzeichn. a), iſt natürlicher, als daß er ſie weggelaſſen haben ſollte. Elliptiſche Ausdrücke (ſ. Verz. b) vervollſtändigt ein Gloſſator, macht aber keine Ellipſen, wo er ſie in ſeiner Quelle nicht findet. Sind einige Gloſſeme ziemlich überflüſſig (ſ. z. B. Verzeichn. d Matth. 4, 18. 21.), ſo ſind dagegen andere für die Erklärung der Worte nicht gleichgültig, einzelne (ſ. oben S. 66 ff.) zeugen ſogar von Mißverſtändniß oder verrathen (ſ. Verzeichn. k) einen ſpäteren dogmatiſchen Standpunkt. Wieder andere (ſ. Verz. f) zeugen von dem Streben nach Einförmigkeit im Ausdruck, aber verrathen die rabbiniſche Manier (ſ. Verzeichn. m), frei von Jeſu in ſeine Reden eingeflochtene Anführungen aus dem A. T. nach dem Dekalog oder anderen Stellen des A. T. zu ordnen oder zu vervollſtändigen. Einzelne Formeln endlich (ſ. Verzeichn. g, h und n) kehren regelmäßig wieder, auch wo die Parallelſtellen etwas anderes haben. Dies alles verräth einen ſpäteren Text und beweiſt, daß der Redactor des Matthäusevangeliums einen Text wie den des Marcus commentirte.

III.

Perſonen werden von Matthäus redend eingeführt.

Marcus.		Matthäus.	
1, 4	predigte von der Taufe der Bekehrung.	3, 11	predigte: Bekehrt euch.
5, 13	Er ließ es ihnen zu.	8, 33	und er ſagte zu ihnen: Fahret hin.

„	23 du wolleſt deine Hand auf ſie legen.	9, 18	lege deine Hand auf ſie.
„	40 er trieb ſie alle aus.	„	24 Er ſagte: Weichet.
6,	8 und gebot ihnen, daß ſie nichts mitnehmen ſollten.	10,	5. 9 gebot ihnen: Ihr ſollt nichts bei euch haben.
7,	17 ſie fragten ihn nach dem Gleichniß.	15,	15 Petrus ſagte zu ihm: erkläre uns dies Gleichniß.
8,	32 er fing an ihnen zu wehren.	16,	22 er fuhr ihn an und ſprach: Gott ſei dir gnädig, dies widerfahre dir nicht.
9,	9 gebot ihnen, daß ſie Niemand ſagen ſollten, was ſie geſehen hatten.	17,	9 gebot ihnen: — ſaget dies Geſicht Niemand.
„	32 ſie fürchteten das Volk.	21,	26 wir fürchten das Volk.
14,	10 er ging zu den Hoheprieſtern, daß er ihn überliefere.	26,	15 ging zu den Hoheprieſtern und ſagte: was wollt ihr mir geben? ſo will ich ihn euch überliefern.
„	23 und ſie tranken alle daraus.	26,	28 trinket alle daraus.
„	35 er betete, daß dieſe Stunde an ihm vorübergehen möchte.	„	39 und betete: Vater, der Kelch gehe vorüber.
„	64 ſie urtheilten, daß er des Todes ſchuldig wäre.	„	66 ſie ſagten: er iſt des Todes ſchuldig.
„	70 er leugnete es.	„	78 er leuguete: ich kenne dieſen Menſchen nicht.

Der dem Marcus durchweg eigene belebte Stil verbietet anzunehmen, daß er die dramatiſirende Darſtellung des Matthäus an dieſen Stellen verändert habe.

IV.

Synonyme.

Marcus.		Matthäus.	
1, 10	*σχίζεσθαι.*	3, 16	*ἀνοίγεσθαι.*
„ 12	*ἐκβάλλειν.*	4, 1	*ἀνάγειν.*
„ 40	*γονυπετεῖν.*	8, 2	*προσκυνεῖν.*
2, 4	*κράβαττον.*	9, 2	*κλινή.*
„ 7	*λαλεῖν βλασφημίας.*	„ 3	*βλασφημεῖν.*
„ 15	*κατακεῖσθαι.*	„ 10	*ἀνακεῖσθαι.*
„ 22	*ῥήσσειν.*	„ 17	*ῥηγνύναι.*

2, 21 ἐπιρράπτειν.
4, 1 ἡ γῆ.
„ 15 αἴρειν.
„ 32 ἀναβαίνειν.
5, 12 πέμπειν.
„ 13 πνίγεσθαι.
„ 23 θυγάτριον.
„ 24 ἀπέρχ. μετά.
„ 38 οἶκος.
„ 38 θεωρεῖν.
„ 39 παιδίον.
„ 42 ἀνέστη.
6, 11 χοῦς.
„ „ ἐκπορεύεσθαι.
„ 14 ἀνέστη.
„ 29 πιῶμα.
„ 39 ἐπιτάσσειν.
„ 46 ἀποτάσσεσθαι τινι.
7, 15 εἰσπορεύεσθαι.
„ 25 θυγάτριον.
„ „ προσπίπτειν πρὸς τ. πόδ.
„ 21 κακός.
8, 6 παραγγέλλειν.
„ 8 περισσεύματα.
„ 10 τὰ μέρη.
„ 13 ἀφεὶς αὐτούς,
„ 21 συνιέναι.
„ 28 ἄλλοι.
„ 34 ὅστις.
9, 8 ἀλλὰ τὸν Ἰησ. μόν.
„ 9 διαστέλλεσθαι.
„ 18 ἰσχύειν.
„ 25 πνεῦμα ἀκάθαρτον.
„ 42 βάλλεσθαι εἰς τὴν θ.
„ 47 ἔκβαλε (ὀφθ.)
10, 1 συμπορεύεσθαι.
„ 25 τρυμαλιὰ ῥαφίδος.
„ 35 προσπορεύεσθαι.
„ 37 ἐξ ἀριστέρων.
„ 46 ὄχλος ἱκανός.

9, 16 ἐπιβάλλειν.
13, 2 ὁ αἰγιαλός.
„ 19 ἁρπάζειν.
„ 32 αὐξάνεσθαι.
8, 31 ἀποστέλλειν.
„ 32 ἀποθανεῖν.
9, 18 θυγάτηρ.
„ 19 ἀκολουθεῖν.
„ 23 οἰκία.
„ „ ὁρᾶν.
„ 24 κοράσιον.
„ 25 ἠγέρθη.
10, 14 κονιορτός.
„ „ ἐξέρχεσθαι.
14, 2 ἠγέρθη.
„ 12 σῶμα.
„ 19 κελεύειν.
„ 23 ἀπολύειν τινα.
15, 11 εἰσέρχεσθαι.
„ 22 θυγάτηρ.
„ 25 προσκυνεῖν.
„ 19 πονηρός.
„ 35 κελεύειν.
„ 37 τὸ περισσεῦον.
„ 39 τὰ ὅρια.
16, 4 καταλιπὼν αὐτ.
„ 11 νοεῖν.
„ 14 ἕτεροι.
„ 24 εἴ τις.
17, 8 εἰ μὴ τὸν Ἰ. μόν.
„ 9 ἐντέλλεσθαι.
„ 16 δύνασθαι.
„ 18 δαιμόνιον.
18, 6 καταποντίζεσθαι.
„ 9 ἔξελε.
19, 2 ἀκολουθεῖν.
„ 24 τρυπήμα ῥαφ.
20, 20 προσέρχεσθαι.
„ 21 ἐξ εὐωνύμων.
„ 29 ὄχλ. πολύς.

11, 2 ὑπάγετε.
„ „ κατέναντι.
„ 7 φέρουσιν ὄνον.
„ „ ἐπιβάλλ. τὰ ἱμάτιά τινι.
12, 1 ὑπολήνιον.
„ 9 δώσει.
„ 13 ἀγρεύειν λόγῳ.
„ 13 ἵνα.
„ 21 ὡσαύτως.
„ 20 ἀποθνήσκειν.
„ 15 εἰδέναι.
„ 20 λαμβ. γυναῖκα.
„ 22 ἔσχατον παντ.
13, 9 δαρήσεσθε.
14, 3 πολυτελής.
„ 24 ὑπὲρ πολλῶν.
„ 31 ὡσαύτως.
„ 32 ὧδε.
„ 36 ἀλλά.
„ 44 ὃν ἄν.
„ „ σύσσημος.
„ 47 παίειν.
„ „ σπᾶσθαι.
„ „ ὠτάριον.
„ 63 χιτῶνες.
„ 64 τί φαίνεται.
„ 68 προαύλιον.
15, 2 ἀποφέρειν.
„ 6 ἠτοῦντο.
15, 10 ἐγίνωσκεν.
„ 11 ἀνασείειν.
„ 17 ἐνδιδύσκειν.
„ 33 ὅλη ἡ γῆ.
„ 36 γεμίζειν.
„ 37 ἐξέπνευσεν.
„ 45 πτῶμα.
„ 46 ἐνειλεῖν.
16, 2 μνημεῖον.
„ 5 στολή.
„ 6 ἐκθαμβεῖσθαι.

21, 2 πορεύεσθε.
„ „ ἀπέναντι.
„ 7 ἤγαγον.
„ „ ἐπιτιθ. τὰ ἱμ. ἐπί τινος.
„ 33 ληνός.
„ 41 ἐκδώσεται.
22, 15 παγιδεύειν ἐν λόγῳ.
„ „ ὅπως.
„ 26 ὁμοίως.
„ 25 τελευτᾶν.
„ 18 γινώσκειν.
„ 25 γαμεῖν.
„ 27 ὕστερον π.
10, 17 μαστιγώσουσιν ὑμ.
26, 7 βαρύτιμος.
„ 28 περὶ π.
„ 35 ὁμοίως.
„ 36 αὐτοῦ.
„ 39 πλήν.
„ 48 ὃν ἐάν.
„ „ σημεῖον.
„ 51 πατάσσειν.
„ „ ἀποσπᾶν.
„ „ ὠτίον.
„ 65 ἱμάτια.
„ 66 τί δοκεῖ.
„ 71 πυλών.
27, 2 ἀπάγειν.
„ 15 ἤθελον.
„ 18 ἦδει.
„ 20 πείθειν.
„ 28 περιτιθέναι.
„ 45 πᾶσα ἡ γῆ.
„ 48 πλήθειν.
„ 50 ἀφῆκε τὸ πν.
„ 59 σῶμα.
„ „ ἐντυλίττειν.
28, 1 τάφος.
„ 3 ἔνδυμα.
„ 5 φοβεῖσθαι.

Die meiſten Worte, die hier Marcus hat, gehören der minder gewählten Ausdrucksweiſe an, deren ſich der gediegenere Stil des Matthäus enthält. Durch andere Worte machte Matthäus den Stil wohl glätter, aber häufig minder kernig. Andere Synonyme des Matthäus dienen zur Verdolmetſchung von Hebräismen, wie:

1, 13	ὁ Σατανᾶς.	4, 1	ὁ διάβολος.
2, 24	σάββατα.	12, 2	σάββατον.
4, 15	ὁ Σατανᾶς.	13, 19	ὁ πονηρός.
5, 13	θάλασσα (ים)	8, 32	ὕδατα.
7, 11	κορβᾶν.	15, 5	δῶρον.
9, 4	ῥαββί.	17, 4	κύριε.
10, 51	ῥαββουνί.	20, 33	κύριε.

V.

Verbindungspartikeln.

Marcus.		Matthäus.	
1, 8	ἐγώ.	3, 11	+ μέν.
„ 15	ἤγγικεν ἡ βασ.	4, 17	+ γάρ.
2, 9	τί.	9, 5	+ γάρ.
„ 10	λέγει.	„ 6	+ τότε.
„ 16	ὅτι μετά.	„ 11	διὰ τί μετὰ.
„ 21	οὐδείς.	„ 16	+ δέ.
3, 35	ὃς ἄν.	12, 50	+ γάρ.
4, 31	ὃς μικρότερον ὄν.	13, 32	+ μέν und δέ.
5, 39	τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθ.	9, 24	+ γάρ.
6, 36	ἀπόλυσον.	14, 15	+ οὖν.
„ 45	ἕως.	„ 22	+ οὖ.
8, 28	Ἰωάνν.	16, 14	+ οἱ μὲν (Ἰω.).
„ 29	ἀποκριθείς.	„ 16	+ δέ.
„ 31	ἤρξατο.	„ 21	+ ἀπὸ τότε (ἤρξ.).
„ 37	τί γάρ.	„ 26	+ ἢ τί.
9, 29	τοῦτο τὸ γένος.	17, 21	+ δέ.
10, 26	καί τις.	19, 25	+ τίς ἄρα.
„ 27	ἐμβλέψας.	„ 26	+ δέ.
„ 29	ὁ Ἰης.	„ 28	+ δέ.
11, 23	τῷ ὄρει.	21, 21	+ κἂν τῷ ὄρ.

11,	31	διὰ τί οὐκ.	21,	26	+ τί οὖν οὐκ.
12,	17	ἀπόδοτε.	22,	21	+ οὖν.
„	20	ἦσαν.	„	25	+ δέ.
„	22	ἔσχατον.	„	27	+ δέ.
„	23	ἐν τῇ ἀναστάσει.	„	28	+ οὖν.
„	24	ἔφη αὐτοῖς.	„	29	+ δέ.
„	29	ἀπεκρίθη.	„	37	ὁ δὲ ἔφη.
„	31	δευτέρα.	„	39	+ δέ.
13,	6	πολλοί.	24,	5	+ γάρ.
„	7	δεῖ.	„	6	+ γάρ.
„	8	ἔσονται λιμοί.	„	7	+ καί.
„	9	ἀρχαί.	„	8	+ δέ.
„	9	παραδώσουσιν.	10,	17	+ γάρ.
„	22	τοὺς ἐκλεκτούς.	24,	24	+ καί.
14,	6	καλὸν ἔργον εἰργ.	26,	10	+ γάρ.
„	22	εὐλογήσας.	„	26	+ καί.
„	23	εὐχαριστήσας.	„	27	+ καί.
„	24	τοῦτο.	„	28	+ γάρ.
„	64	ἠκούσατε.	„	65	+ ἴδε νῦν.
„	69	οὗτος.	„	71	+ καί.
15,	31	ὁμοίως.	27,	41	+ δέ.
„	40	ἦσαν δέ.	„	55	+ ἐκεῖ.
16,	6	ἠγέρθη.	28,	6	+ γάρ.

Ferner hat Matthäus 105 Mal δέ, wo Marcus in den Parallelſtellen als Uebergangspartikel faſt beſtändig καί, und einzelne Male ἀλλά oder τότε ſchreibt. Auch ἰδού kommt unzählige Male als Füllwort vor, wo es bei Marcus nicht ſteht. Es fällt ins Auge, daß derjenige Text, welcher die Verbindungspartikeln und δέ für καί hat, Stilverbeſſerung beabſichtigt und daher der ſpätere iſt. Τότε iſt ferner die Lieblingspartikel des ſpäteren Redactors, daher in Matth. 1 und 2[1]). An καί, womit bei Marcus, ganz wie durch das ו der Hebräer, eine neue Erzählung eingeleitet wird, erkennt man den einfachen Stil der Grundſchrift.

[1]) S. oben S. 64.

VI.

Andere Proben von Correctur bei Matthäus.

Marc. 1, 5. „das ganze jüdiſche Land und alle zu Jeruſalem.“ Matth. 3, 5 coordinirt beſſer, indem er auch für das letztere ſchreibt: „Jeruſalem.“

Marc. 1, 9. *Καὶ ἐγένετο — ἦλθεν.* Hebraismus (וַיְהִי וַיָּבֹא). Matth. 3, 13: *τότε παραγίνεται.*

Marc. 1, 11: *καὶ φωνὴ ἐγένετο.* Hebraismus. Matth. 3, 17: nur *καὶ φωνή* (Sin. läßt *ἐγέν.* auch bei Marcus weg).

Marc. 1, 12: *τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον.* Matth., 4, 1, in milderem Ausdruck: *ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημ. ὑπὸ τοῦ πν.*

Marc. 1, 17: *ποιήσω ὑμ. γενέσθαι ἁλιεῖς.* Hebraismus (לִהְיוֹת). Matth. 4, 9 läßt *γενέσθαι* weg.

Marc. 1, 29: *καὶ ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου.* Das Anſtößige dieſer Conſtruction fällt durch die Veränderung von *ἦλθον* in *ἦλθεν* hinweg. So las oder erklärte vielleicht ſchon Matthäus und ſchrieb: *ἐλθὼν ὁ Ἰησ. εἰς τὴν οἰκίαν.* 8, 14. Mit der Verſetzung dieſer Erzählung in einen andern Zuſammenhang, als worin ſie bei Marcus vorkommt,[1]) wird die Erwähnung des Andreas, Johannes und Jakobus bei Matthäus überflüſſig und *αὐτοῖς*, Marc. 1, 31, in *αὐτῷ* verändert, Matth. 8, 15.

Marc. 1, 16: *παράγων παρά.* Matthäus, 4, 18, ſucht dem doppelten *παρά* zu entgehen durch Veränderung des *παράγων* in *περιπατῶν.*

Marc. 1, 20: *ἀπῆλθον ὀπίσω αὐτοῦ.* Hebraismus (וַיֵּלְכוּ אַחֲרָיו) Matth. 4, 22: *ἠκολούθησαν αὐτῷ.*

Marc. 1, 41: *ἐκτείνας τὴν χεῖρα αὐτοῦ ἥψατο καὶ λέγει.* Sichtlich iſt *αὐτοῦ* hier das Object von *ἥψατο.* Matthäus 8, 3 verbeſſerte den Text, indem er *αὐτοῦ* nach *ἥψατο* ſtellte.

Marc. 2, 15: *ἐντῷ κατακεῖσθαι αὐτὸν.* Hebraismus (בְּשָׁכְבוֹ). Matth. 9, 10: *αὐτοῦ ἀνακειμένου.*

Marc. 2, 21: *αἴρει ἀπ' αὐτοῦ (ἱματίου παλαιοῦ) τὸ πλήρωμα τὸ καινὸν τοῦ παλαιοῦ.* So zu leſen mit A und zu überſetzen: der neue Lappen auf dem alten Kleide reißt davon ab (nämlich von dem alten Kleide). Dieſe zwar verſtändliche aber undeutliche Conſtruction kommt bei Matthäus, 9, 16, in dieſer deutlicheren Form vor: *αἴρει γὰρ τὸ πλήρωμα αὐτοῦ (τοῦ ἱμ. παλ.) ἀπὸ τοῦ ἱματίου* („denn der Lappen darauf (nämlich auf das alte Kleid geſetzt) reißt von dem Kleide“). Auch iſt *γάρ* nach *αἴρει* deutlicher als *εἰ δὲ μή* vor *αἴρει* bei Marcus.

[1]) S 23.

Gleichwohl ließ Matthäus 9, 17 *εἰ μή*, was er aus Marcus herübergenommen, ſtehen.

Marc. 2, 22: *καὶ ὁ οἶνος ἀπόλλυται καὶ οἱ ἀσκοί.* Matthäus gebraucht v. 17 grammatiſch richtiger den Plur. *ἀπολοῦνται* (*οἱ ἀσκοί*) und läßt den Wein nicht verloren gehen, ſondern ausgeſchüttet werden (*ἐκχεῖται*).

Marc. 2, 23: *καὶ ἐγένετο παραπορεύεσθαι αὐτόν.* Hebraismus (וַיְהִי וַיֵּלֶךְ). Matth. 12, 1: *ἐπορεύθη.*

Marc. 2, 24: *ἴδε τί ποιοῦσιν τοῖς σάββασιν ὃ οὐκ ἔξεστιν.* Dieſer Conſtruction gemäß könnte es ſcheinen, daß die Phariſäer ſich ärgerten, daß die Jünger am Sabbath etwas Unerlaubtes thaten, als ob ſie es an andern Tagen wohl hätten thun mögen! Da dies die Abſicht des Evangeliſten nicht geweſen ſein kann, der *τοῖς σάββ.*, was mit *ὃ οὐκ ἔξεστιν* zu verbinden iſt, des Nachdrucks halber voranſtellte, verändert Matthäus, 12, 2, die Conſtruction, indem er *ὃ οὐκ ἔξεστιν* vor *ἐν σαββάτῳ* ſtellt. Nun lag das Aergerniß darin, daß ſie etwas thaten, was man am Sabbath nicht thun durfte.

Marc. 3, 4: „iſt es erlaubt am Sabbath Gutes oder Böſes zu thun"? Die Antwort liegt ſchon in der Frage offen da. Bei Matthäus, 12, 12, wird, in der Form eines logiſchen Beweiſes, nach Aufführung von Gründen, der Schluß gezogen: Darum mag man wohl am Sabbath Gutes thun."

Marc. 3, 16: Die Apoſtel werden bei Matthäus, 10, 2, mehr künſtlich, einer nach dem andern, vielleicht im Blick auf *δύο δύο*, Marc. 6, 7, paarweiſe hergenannt.

Marc. 3, 28: *τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων.* Hebraismus (בְּנֵי אָדָם). Matth. 12, 31: *τοῖς ἀνθρώποις.*

Marc. 3, 35: *θελήματα.* Ungewöhnlicher Plural. Matthäus, 12, 50, verbeſſert *θέλημα.*

Marc. 4, 1: *ὁ ὄχλος ἦσαν*, Matth. 13, 2 im Sing.: *ὁ ὄχλος εἱστήκει.*

Marc. 4, 3: *ἐξῆλθε σπεῖραι.* Matth. 13, 3: *τοῦ σπείρειν.*

Marc. 4, 4: *ἐγένετο ἐν τῷ σπείρειν.* Hebraismus. Matth. 13, 4: *ἐν τῷ σπείρειν.*

Marc. 4, 4: *ὁ μέν.* Matth. 13, 4: *ἃ μέν.*

Marc. 4, 5: *ἄλλο.* Matth. 13, 5: *ἄλλα.*

Marc. 4, 6: *ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος.* Matth. 13, 6: *ἡλίου ἀνατείλαντος.*

Marc. 4, 10: *ἠρώτων αὐτὸν τὰς παραβολάς.* Zweideutiger Ausdruck. Er kann bedeuten: „ſie fragten ihn nach dem Sinn der Pa-

rabeln (vgl. Marc. 7, 18 und Luc. 8, 9), oder: „ſie fragten ihn nach den Gründen warum er in Parabeln redete." Matthäus 13, 10 erklärt es in Verbindung mit der 13, 11 folgenden Antwort: *διὰ τί ἐν παραβ. λαλεῖς αὐτοῖς.*

Marc. 4, 12: *ἵνα βλέποντες κτέ.* Matth. 13, 14. 15 verändert dieſen harten Ausdruck, wobei, nach hebräiſcher Weiſe, der Menſchen Unglaube und Blindheit als von Gott gewollt dargeſtellt wird, und giebt allein die Thatſache ihrer Verhärtung als Erfüllung der angeführten Weisſagung an.

Marc. 4, 15: *ὅταν ἀκούσωσιν — ἔρχεται ὁ σατ.* Matthäus, 13, 19, gebraucht den Gen. abſol. *παντὸς ἀκούοντος — ἔρχεται ὁ πονηρός.*

Marc. 4, 31. 32: *ὃς ὅταν σπαρῇ ἐπὶ τῆς γῆς μικρότερον ὂν πάντων τῶν σπερμάτων — καὶ ὅταν σπαρῇ ἀναβαίνει.* So zu leſen mit B ℵ L Δ. Tiſch. Aufl. 8. Für dieſe ſchleppende Redaction ſetzt Matthäus eine beſſere an die Stelle, indem er, 13, 32, *ὄν* in *ἐστιν* verändert und das zweite *σπαρῇ* und *καὶ* vor *γίνεται* (Matth. *ἐστιν καὶ γίν.*) wegläßt.

Marc. 4, 41: *ὁ ἄνεμος καὶ ἡ θάλασσα ὑπακούει.* Matth., 8, 27, verbeſſert: *ὑπακούουσιν.*

Marc. 5, 2: *ἄνθρωπος ἐν πνευμ. ἀκαθ.* Hebraismus (אִישׁ בְּ). Matth. 8, 28: *δαιμονιζόμενος.* Vgl. Marc. 8, 25 mit Matth. 15, 22.

Marc. 5, 16: *πῶς ἐγένετο τῷ δαιμ.* Hebraismus (הָיָה לְ). Matth. 8, 33: *τὰ τῶν δαιμον.*

Marc. 5, 13: „ſie erſtickten" (*ἐπνίγοντο*). Matth. 8, 32 matter: „ſie ſtarben". Marc. „in dem See". Hebraismus (בְּיָם). Matth. „in dem Waſſer."

Marc. 5, 25: *γυνὴ οὖσα ἐν ῥύσει αἵματος.* Hebraismus (אִשָּׁה בְּ). Matth. 9, 20: *γυνὴ αἱμορροοῦσα.*

Marc. 5, 34: *θυγάτηρ.* Vocativ. Matth. 9, 22: *θύγατερ.* Vgl. Marc. 14, 36: *ὁ πατήρ* mit Matth. 26, 39: *πάτερ* und Marc. 15, 34: *ὁ θεός* mit Matth. 27, 46: *θεέ.*

Marc. 6, 2: Matthäus vereinfacht, 13, 54, den umſtändlichen Stil des Marcus.

Marc. 6, 26: *περίλυπος γενόμενος.* Matth. 14, 9: *λυπηθείς.*

Marc. 6, 29: „Sie legten ihn in ein Grab." Matth. 14, 12: „Sie begruben ihn."

Marc. 6, 34: *ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς*, ℵ B D F. Vgl. 8, 2; 9, 22. Matthäus, 14, 14, verbeſſert: *ἐπ' αὐτοῖς.* Vgl. Luc. 7, 13.

Marc. 6, 35: *ὥρας πολλῆς γενομένης.* Latinismus (multa hora). Matth. 14, 15: *ὀψίας γενομένης.*

Marc. 6, 35: *Καὶ ἤδη ὥρα πολλή.* Latinismus. Matthäus, 14, 15: *ἡ ὥρα παρῆλθεν.*

Marc. 6, 36: *ἀγοράσωσιν ἑαυτοῖς τί φάγωσιν* (ℵ B L Δ). Matth. 14, 15: *βρώματα.*

Marc. 6, 39: *ἐπέταξεν ἀνακλῖναι.* Matth. 14, 19: *ἀνακλιθῆναι.*

Marc. 6, 39: *ἀνακλ. ἐπὶ τῷ χόρτῳ.* Matth. 14, 19: *ἐπὶ τοὺς χόρτους.*

Marc. 6, 43: *κλασμάτων δώδεκα κοφίνων πληρώματα.* „Zwölf volle Körbe mit Brocken." Matthäus in beſſerem Stil, 14, 20: *κλασμάτων δώδεκα κοφίνους πλήρεις.* (Vgl. Marc. 8, 20 mit Matth. 16, 10.)

Marc. 6, 48: *Περιπατῶν ἐπὶ τῆς θαλ.* Auf dem See. Matth. noch deutlicher, 14, 25: *ἐπὶ τὴν θαλ.* ℵ B Δ ꝛc. (über den See hin.) Die Veränderung fällt in das Auge, da er, v. 26, *ἐπὶ τῆς θ.* ſtehen ließ. Trito-Matth. ſchrieb, v. 29: *περιεπ. ἐπὶ τὰ ὕδατα.*

Marc. 7, 5: *οὐ περιπατοῦσιν — κατὰ τὴν παράδοσιν.* Hebraismus (הֹלְכִים). Matth. 15, 2: *παραβαίνουσι τ. παρ.*

Marc. 7, 11: *ἐὰν εἴπῃ ἄνθρωπος.* Hebraismus (אִישׁ). Matth. 15, 5: *ὃς ἂν εἴπῃ.*

Marc. 7, 19: *καθαρίζων πάντα τὰ βρώματα,* ℵ A B E F ꝛc. Der Nominativ iſt unverſtändlich. Matthäus ließ, 15, 17, dieſe Worte weg.

Marc. 7, 25: *ἧς εἶχεν τὸ θυγάτριον αὐτῆς πν. ἀκαθ.* Schlechter Stil. Matth. 15, 22: *δαιμονίζεται.*

Marc. 8, 6: *ἀναπεσεῖν ἐπὶ τῆς γῆς.* Matth., 15, 35, verbeſſert: *ἐπὶ τὴν γῆν.*

Marc. 8, 34: *Ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν.* Für dieſen tautologiſchen Ausdruck ſetzte Matthäus, 16, 24: *ὀπίσω μου ἐλθεῖν.*

Marc. 8, 36: *τί ὠφελεῖ τὸν ἄνθρωπον;* populärer Stil. Matth. 16, 26: *τί ὠφεληθήσεται ἄνθρωπος.*

Marc. 8, 37: *Τί γὰρ ἀντάλλαγμα (ἐστι) τῆς ψυχῆς αὐτοῦ;* ſo zu leſen mit Δ, gegen *τί δώσει ἄνθρωπος* A C D X ꝛc. *δοῖ* ℵ* B und *δῶ* ℵ° L, welche Lesarten aus Matthäus eingeſchlichen. Matthäus faßt, 16, 26, *ἀντάλλαγμα* als Accuſativ auf und ſchiebt ein: *δώσει ἄνθρωπος.* Auch verbeſſert er den Stil, indem er *γάρ* in *ἤ* verändert.

Marc. 9, 8: *ἀλλά.* Matthäus, 17, 8: *εἰ μή.* Auch die ſyriſche Ueberſetzung giebt *εἰ μή* durchgehend durch אלא wieder.

Marc. 9, 42: *καλόν ἐστιν αὐτῷ.* Hebraismus (טוֹב לוֹ) . Matth., 18, 6: *συμφέρει αὐτῷ.*

Marc. 10, 16: *τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτά.* Matthäus, 19, 15, beſſer: *ἐπιθεὶς τὰς χ. αὐτοῖς.*

Marc. 10, 39: *τὸ ποτήρ. ὃ ἐγὼ πίνω.* Matth. 20, 23: *τὸ ποτ. μου.*

Marc. 10, 46: *ἐκπορευομένου — καὶ τῶν μαθητῶν.* Matthäus, 20, 29, verbeſſert: *ἐκπορευομένων αὐτῶν.*

Marc. 11, 7: *ἐκάθισεν ἐπ' αὐτόν.* Matth. 21, 7: *ἐπάνω* mit dem Gen.

Marc. 11, 8: *τὰ ἱμάτια ἔστρωσαν εἰς τὴν ὁδόν* bezeichnet: „ſie warfen die Kleider auf den Weg." Matth., 21, 8, verbeſſert: *ἐν τῇ ὁδῷ*: „ſie breiteten ſie auf den Boden hin."

Marc. 11, 22: *ἔχετε πίστιν θεοῦ.* Matthäus, 21, 21, läßt deutlicher *θεοῦ* und ebenſo, v. 20, das hebräiſche *ῥαββί*, Marc. 11, 21, weg.

Marc. 11, 23: *ἔσται αὐτῷ.* Hebraismus (יִהְיֶה לוֹ). Matth. 21, 22 *λήψεσθε.* Vgl. Marc. 12, 7 mit Matth. 21, 38.

Marc. 11, 27: *ἔρχονται πρὸς αὐτόν.* Matth. 21, 23: *προσῆλθον αὐτῷ.* Vgl. Marc. 12, 18 mit Matth. 22, 23.

Marc. 11, 29: *ἐπερωτήσω.* Matth., 21, 24, beſſer: *ἐρωτήσω*, mit Einfügung von *κἀγώ*, eben wie vor *ἐρῶ.*

Marc. 11, 32: *ἀλλὰ εἴπωμεν* („aber ſagen wir"). Matthäus, 21, 26, deutlicher: *ἐὰν δὲ εἴπωμεν.*

Marc. 11, 32: *εἶχον τὸν Ἰω. ὅτι προφήτης ἦν.* Matthäus, 21, 26, beſſer: *ὡς προφήτην ἔχουσιν τὸν Ἰω.*

Marc. 12, 2: *τῷ καιρῷ.* Matthäus, 21, 34, verdeutlicht: *ὅτε ἤγγισεν ὁ καιρὸς τῶν καρπῶν.*

Marc. 12, 7: *ἡμῶν ἔσται ἡ κληρονομία.* Für dieſen Hebraismus (תִּהְיֶה לָנוּ) ſchreibt Matthäus, 21, 38: *σχῶμεν τὴν κληρονομίαν.*

Marc. 12, 12: *ὅτι πρὸς αὐτοὺς τὴν παραβ. εἶπεν.* „Auf ſie" vulgär. Matthäus, 21, 45: *περὶ αὐτῶν.*

Marc. 12, 14: *ἐπ' ἀληθείας τὴν ὁδὸν θεοῦ διδάσκεις.* Matthäus, 22, 16: *ἐν ἀληθείᾳ.*

Marc. 12, 15: *φέρετέ μοι δηνάριον ἵνα ἴδω.* Matthäus, 22, 19, beſſer: *ἐπιδείξατέ μοι.*

Marc. 12, 19: *λάβῃ ὁ ἀδελφ. αὐτοῦ τὴν γυν.* Matthäus, 22, 24: *ἐπιγαμβρεύσει τὴν γυν.*

Marc. 12, 24: *οὐ διὰ τοῦτο πλανᾶσθε;* Matthäus, 22, 29, deutlicher, ohne Frage: *πλανᾶσθε.*

Marc. 12, 26: *περὶ δὲ τῶν νεκρῶν ὅτι ἐγείρονται.* Matthäus, 22, 31, kürzer: *περὶ δὲ τῆς ἀναστάσεως τῶν νεκρῶν.*

Marc. 12, 25: *ὡς οἱ ἄγγελοι οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Matth., 22, 30, kürzer: *ὡς οἱ ἀγγ. ἐν τῷ οὐρ.*

Marc. 12, 37: *πόθεν*; Matth., 22, 45, beſſer: *πῶς*;

Marc. 13, 1: *ἐκπορ. ἐκ.* Matthäus, 24, 1: *ἐξερχ. ἀπό.*

Marc. 13, 2: *βλέπεις*; Matth. 22, 2:*οὐ βλέπετε*;

Marc. 13, 3: *καθημένου αὐτοῦ εἰς τὸ ὄρος.* Matth. 24, 3, beſſer: *ἐπὶ τοῦ ὄρους.*

Marc. 13, 7: *ὅταν δὲ ἀκούετε πολέμους.* Matth. 24, 6, beſtimmter ohne *ὅταν*: *μελλήσετε ἀκούειν πολ.*

Marc. 13, 16: *ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω.* Matth. 24, 18: *ἐπιστρ. ὀπίσω.*

Marc. 13, 22: *πρὸς τὸ ἀποπλανᾶν.* Matth. 24, 25, verbeſſert: *ὥστε πλανῆσαι.*

Marc. 14, 1: *ἐν δόλῳ.* Hebraismus. Matth. 26, 4: *δόλῳ.*

Marc. 14, 2: *μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ.* Matth., 25, 5, deutlicher: *ἐν τῷ λαῷ.* Auch ſetzt er für den Indicativ *ἔσται* nach *μήποτε* (Matth. *ἵνα μή*) den Conjunctiv *γένηται* an die Stelle.

Marc. 14, 3: *κατέχεεν αὐτοῦ τῆς κεφαλῆς.* „Sie begoß ihm das Haupt". Matth. 26, 7, mit Einfügung von *τὸ μύρον*: *καὶ κατέχεεν ἐπὶ τὴν κεφ. αὐτοῦ.*

Marc. 14, 6: *εἰργάσατο ἐν ἐμοί.* Matth. 26, 10, verbeſſert: *εἰς ἐμέ.*

Marc. 14, 11: *ἐζήτει πῶς αὐτὸν εὐκαίρως παραδοῖ.* Matth. 26, 16, kürzer: *ἐζήτει εὐκαιρίαν ἵνα αὐτ. παρ.*

Marc. 14, 13: *κηρυχθῇ εἰς.* Matth. 26, 9: *κηρ. ἐν.*

Marc. 14, 18: *εἷς καθ' εἷς.* Matth., 26, 22, beſſer: *εἷς ἕκαστος.*

Marc. 14, 20: *ἐμβαπτόμενος.* Eintauchend. Matth., 26, 23 ſetzt für das Med. das Act. *ἐμβάψας*, mit Hinzufügung von *τὴν χεῖρα.* Marcus *ἐν τῷ τρυβλ.* Matthäus beſſer: *εἰς τὸ τρυβλίον.*

Marc. 14, 32: *οὗ τὸ ὄνομα.* Hebraismus (לְ שֵׁם). Matth. 26, 36: *λεγόμενον.*

Marc. 14, 32: *ἕως.* Matth. 26, 36: *ἕως ἄν.*

Marc. 14, 41: *τὰς χεῖρ. τῶν ἁμ.* Matth. 26, 45 läßt die nutzloſen Artikel weg.

Marc. 14, 41: *ἦλθεν ἡ ὥρα.* Matth. 26, 45 beſſer im Perfectum: *ἤγγικεν.*

Marc. 14, 55: *εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν.* Hebraismus (לַהֲמִיתוֹ).

Matth. 26, 59: *ὅπως αὐτὸν θανατώσουσιν.*

Marc. 14, 64: *ἠκούσατε τῆς βλασφημίας.* Matth. 24, 65: *τὴν βλασφ.*, womit der Inhalt der Läſterung, und nicht die läſternde Perſon bezeichnet wird. Vgl. Matth. 7, 26; 10, 14; 11, 24; 12, 42; 13, 18.

19; 14, 1; 15, 12; 19, 22; 24, 6. Der Genitiv wird gebraucht, wenn die ſprechende Perſon Object iſt. Siehe Matth. 17, 5 und 18, 15.

Marc. 14, 65: *ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον*. Matth. 26, 67: *ἐράπισαν*.

Marc. 14, 72: *ἀνεμνήσθη τὸ ῥῆμα*. Matth., 14, 75, beſſer: *τοῦ ῥήματος*.

Marc. 14, 72: *ὡς εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησ.* Matth., 26, 75, beſſer: *εἰρηκότος*.

Marc. 15, 1: *ἐπὶ τὸ πρωί*. Populärer Stil: in der Frühe. Matth. 27, 1: *πρωίας γενομένης*.

Marc. 15, 6: *ἀπέλυεν* (vgl. 14, 12 und 4, 33. 34). Matth., 27, 15, deutlicher: *εἰώθει ἀπολύειν* und desgleichen *τῷ ὄχλῳ* anſtatt *αὐτοῖς*.

Marc. 15, 17: *ἐνδιδύσκουσιν αὐτὸν πορφύραν*. Matth. 27, 28 läßt hier, im Hinblick auf Marc. 15, 20, vorhergehen: *ἐκδύσαντες αὐτόν* („ihn auskleidend" ℵ* A F G and. gegen *ἐνδύσαντες* B D and.) und verändert *ἐνδιδ.* — *πορφ.* in das fließendere *χλαμύδα κοκκίνην αὐτῷ*.

Marc. 15, 17: *περιτιθέασιν αὐτῷ πλέξαντες ἀκάνθινον στέφανον* „Sie flochten einen Kranz von Dornen und thaten ihm denſelben um (das Haupt)". Nach Matth. 27, 29 ſetzen ſie ihn Jeſu als eine Krone auf das Haupt.

Marc. 15, 19: *ἐνέπτυον αὐτῷ*. Matth. 27, 30: *εἰς αὐτόν*, und anſtatt *τύπτειν τὴν κεφ.*, zu mehrerer Deulichkeit *τύπτ. ἐπὶ τὴν κεφ.*

Marc. 15, 19: *τιθέντες τὰ γόνατα*. Matth. 27, 29, kürzer: *γονυπετήσαντες*.

Marc. 15, 26: „Der König der Juden." Authentiſche Form dieſer Aufſchrift. Matth. 27, 37: „Dieſer iſt der König der Juden."

Marc. 15, 27: „und mit ihm kreuzigten ſie." Matth. 27, 38: „da wurden mit ihm gekreuzigt."

Marc. 15, 34: *Ἐλωί*. Aramäiſch, wie *σαβαχθανί*. Matthäus veränderte dieſen urſprünglicheren aramäiſchen Ausdruck, deſſen ſich Jeſus bediente, nach dem Hebräiſchen in *ἠλί*, wahrſcheinlich um für griechiſche Leſer den Gleichklang mit dem Namen Elias beſſer herauszubringen. In der Wirklichkeit glich die aramäiſche Form mehr dieſem Eigennamen (אֵלִיָּהוּ).

Marc. 15, 39: *ὁ κεντυρίων*. Der gebräuchliche lateiniſche Titel. Matth. 27, 54: *ἑκατόνταρχος*.

Marc. 15, 46: *προσεκύλισε λίθον ἐπὶ τὴν θύραν*. Matth. 27, 60: *τῇ θύρᾳ*.

VII.

Vulgäre und Schriftſprache.

Marcus.		Matthäus.	
1, 6	Johannes war gekleidet in Kameelhaare.	3, 4	Johannes hatte ein Kleid von Kameelhaaren.
„ 6	und er aß.	„ 4	und ſeine Nahrung war.
2, 16	mit Sündern und Zöllnern ißt und trinkt er.	9, 11	warum ißt und trinkt euer Meiſter mit Sündern und Zölln.?
3, 32	ſie ſagten ihm.	12, 47	einer ſagte ihm.
„ 32	deine Mutter und Brüder draußen ſuchen dich.	„ 47	ſtehen draußen.
4, 1	das Volk war auf dem Lande.	13, 1	das Volk ſtand am Strande.
„ 1	Jeſus ſaß auf dem See.	13, 1	Jeſus ſaß.
„ 37	es kam ein heftiger Windſtoß (λαῖλαψ) und die Wellen ſchlugen in das Schiff.	8, 24	es erhob ſich ein großes Ungeſtüm im Meere.
„ 37	das Schiff lief voll.	8, 34	das Schiff wurde von den Wellen bedeckt.
6, 9	Geld im Gürtel.	10, 9	— in den Gürteln.
9, 42	daß ihm ein Mühlſtein an ſeinen Hals gethan werde.	18, 6	— gehängt werde.
„ 43	in das Meer geworfen.	„ 6	in die Tiefe des Meeres ertränkt.
„ 31	wird überantwortet.	17, 22	er wird (μέλλει) überantwortet werden.
10, 1	mitgehen.	19, 1	nachfolgen.
„ 17	verkaufe alles was du haſt.	„ 21	verkaufe deine Habe.
„ 30	das ewige Leben haben.	29, 29	— erben.
„ 30	hundertfältig.	„ 29	vielfältig.
„ 39	welchen ich trinke.	20, 22	— trinken werde (μέλλω).
12, 14	geben oder nicht geben.	22, 27	— —
„ 30	er nahm eine Frau.	„ 25	er heirathete (γήμας).
„ 25	wenn ſie von den Todten auferſtehen.	„ 30	bei der Auferſtehung.
„ 26	was die Todten betrifft, daß ſie auferſtehen.	„ 31	was nun die Auferſtehung der Todten betrifft.

15,	1 in der Frühe.	27, 1	als es Morgen geworden war.
„	13 und 14 kreuzige ihn.	„ 22	und 23 daß er gekreuzigt würde.
15,	23 er nahm ihn (den Wein) nicht.	„ 24	er wollte ihn nicht trinken.
„	27 und mit ihm kreuzigten sie.	„ 38	da wurde mit ihm gekreuzigt.
„	39 der Centurio (vgl. 6, 14 der König Her.)	„ 54	der Hekatontarch (vgl. 14, 1 Her. der Tetrarch).
„	45 er schenkte ihm den Leichnam Jesu (vgl. 6, 28).	„ 58	er befahl, daß er (der Leichnam Jesu) ihm gegeben würde (vgl. 14, 9).

VIII.

Pleonasmen im Ausdruck des Marcus von Matthäus vermieden.

Bei Marcus kommen Pleonasmen oder tautologische Ausdrücke vor, welche, da sie nichts erklären, nicht für Glosseme gehalten werden können, sondern dem vulgären Ausdruck entsprechen. Beispiele sind:

Marc. 1, 32: und Abends spät, als die Sonne unterging[1]) (vgl. Matth. 8, 16).

Marc. 1, 42: der Aussatz wich von ihm und er wurde rein (vgl. Matth. 8, 3).

Marc. 1, 44: daß ihr Niemand etwas sagt (vgl Matth. 8, 4).

Marc. 2, 8: in seinem Geiste bemerkend (vgl. Matth. 9, 4).

Marc. 2, 9: er sagte zu dem Gichtbrüchigen: ich sage dir (vgl. Matth. 9, 6).

Marc. 2, 19: wie können die Hochzeitleute fasten, dieweil der Bräutigam bei ihnen ist? So lange der Bräutigam bei ihnen ist, können sie nicht fasten (vgl. Matth. 9, 15).

Marc. 2, 20: dann werden sie fasten, an dem Tage (vgl. Matth. 9, 15).

Marc. 2, 25: da es ihm noth war, und er Hunger hatte (vgl. Matth. 12, 3).

Marc. 2, 25: er und die mit ihm waren (vgl. Matth. 12, 3).

Marc. 3, 22: er hat den Beelzebub und durch (Beelzebub) den Obersten der Teufel treibt er die Teufel aus (vgl. Matth, 12, 24).

---

[1]) Die gesperrt gedruckten Worte stehen bei Matthäus, in den Parallelstellen, nicht.

Marc. 3, 26: ſetzt ſich nun der Satan wider ſich ſelbſt und iſt mit ſich ſelbſt uneins (vgl. Matth. 12, 26).

Marc. 3, 26: kann er nicht beſtehen, ſondern es iſt aus mit ihm (vgl. Matth. 12, 26).

Marc. 3, 28: die Läſterungen, womit ſie läſtern (vgl. Matth. 12, 31).

Marc. 3, 29: hat keine Vergebung ewiglich, ſondern iſt des ewigen Gerichts ſchuldig (vgl. Matth. 12, 32).

Marc. 4, 1: am Meer auf dem Lande (vgl. Matth. 13, 2).

Marc. 4, 2: er ſprach zu ihnen in ſeiner Predigt (vgl. Matth. 13, 3).

Marc. 4, 7: erſtickten es und es brachte keine Frucht (vgl. Matth. 13, 7).

Marc. 4, 8: es brachte Frucht, die aufſchoß und wuchs (vgl. Matth. 13, 8).

Marc. 4. 9: wer Ohren hat zu hören, höre (vgl. Matth. 13, 9).

Marc. 4, 30: wem ſollen wir das Gottesreich vergleichen oder durch welches Gleichniß ſollen wir es vorbilden (vgl. Matth. 13, 31).

Marc. 5, 7: mit lauter Stimme ſchrie er (vgl. Matth. 8, 29).

Marc. 5, 12: laß uns in die Säue fahren, damit wir in ſie eingehen (vgl. Matth. 8, 31).

Marc. 5, 23: daß ſie geſund werde und lebe (vgl. Matth. 9, 18).

Marc. 6, 3: hier bei uns (vgl. Matth. 13, 56).

Marc. 6, 11: den Staub unter den Füßen (vgl. Matth. 10, 14).

Marc. 7, 13: eure Aufſätze, die ihr aufgeſetzt habt (vgl. Matth. 15, 6).

Marc. 7, 18: von außen hinein kommt (vgl. Matth. 15, 17).

Marc. 7, 21: von innen aus des Menſchen Herzen (vgl. Matth. 15, 19).

Marc. 8, 17: begreift ihr noch nicht und verſteht ihr nicht (vgl. Matth. 16, 9).

Marc. 8, 34: wer mir nach folgen will (vgl. Matth. 16, 24).

Marc. 9, 2: beiſeits allein (vgl. Matth. 17, 1).

Marc. 9, 31: ſie werden ihn tödten, und wenn er getödtet iſt, wird er auferſtehen (vgl. Matth. 17, 23).

Marc. 10, 6: vom Anfang der Schöpfung (vgl. Matth. 19, 4).

Marc. 10, 38 und 39: den Kelch trinken und mit der Taufe getauft werden (vgl. Matth. 20, 22 und 23).

Marc. 11, 17: er lehrte und ſprach (vgl. Matth. 21, 13).

Marc. 11, 23: nicht zweifelt in ſeinem Herzen, ſondern glaubt, daß was er ſpricht, geſchieht (vgl. Matth. 21, 21).

Marc. 11, 28: in welcher Macht thuſt du dies? oder wer gab dir Macht, dies zu thun? (vgl. Matth. 21, 23).

Marc. 12, 14: iſt es erlaubt, dem Kaiſer Zins zu geben, oder nicht? Sollen wir ihn geben, oder nicht geben? (vgl. Matth. 22, 17).

Marc. 12, 23: in der Auferſtehung wenn ſie auferſtehen (vgl. Matth. 22, 28).

Marc. 13, 15: ſteige nicht hernieder in das Haus und gehe nicht hinein (vgl. Matth. 24, 17).

Marc. 13, 19: von Anfang der Schöpfung, die Gott geſchaffen hat (vgl. Matth. 24, 21).

Marc. 13, 20: um der Auserwählten willen, die er auserwählt hat (vgl. Matth. 24, 22).

Marc. 14, 68a: ich weiß nicht und verſtehe nicht, was du ſagſt (vgl. Matth. 26, 70).

Zu den überflüſſigen Worten in der Vulgärſprache des Marcus gehört ferner das Füllwort εὐθύς, welches bei Matthäus in 26 Parallelſtellen nicht vorkommt, und anderwärts, nach den beſten Lesarten in εὐθέως verändert iſt. Auch muß hier der vielfache Gebrauch von ἤρξατο vor einem Infinitiv beachtet werden.

	Marcus.		Matthäus.
5, 17	ἤρξαντο παρακαλεῖν.	8, 34	παρεκάλεσαν.
6, 2	ἤρξατο διδάσκειν.	13, 54	ἐδίδασκεν.
„ 7	„ ἀποστέλλειν.	10, 5	ἀπέστειλεν.
„ 55	ἤρξαντο περιφέρειν.	14, 35	προσήνεγκαν.
8, 32	ἤρξατο ἐπιτιμᾶν.	16, 22	λέγει ἐπιτιμῶν.
10, 28	„ λέγειν.	19, 27	εἶπεν.
„ 41	ἤρξαντο ἀγανακτεῖν.	20, 24	ἠγανάκτησαν.
„ 47	ἤρξατο κράζειν.	„ 30	ἔκραξαν.
11, 15	„ ἐκβάλλειν.	21, 12	ἐξέβαλεν.
13, 5	„ λέγειν.	24, 4	εἶπεν.
14, 65	ἤρξαντο ἐμπτύειν.	26, 67	ἐνέπτυσαν.
„ 69	ἤρξατο λέγειν.	„ 71	λέγει.
15, 18	ἤρξαντο ἀσπάζεσθαι.	27, 29	ἐνέπαιζεν αὐτῷ.

Von den 19 Malen läßt Matthäus dreizehn Mal das nach ſeinem Urtheil überflüſſige ἤρξατο des Marcus beiſeite. Daß ein ſpäterer Redactor ἤρξατο hinzugefügt haben ſollte, iſt eine unnatürliche Annahme.

IX.

Der Tonfall.

Marc. 1, 10: *ὡς περιστερὰν καταβαῖνον.* Matth. 3, 16: *καταβ. ὡσεὶ περιστ.* Marcus legt den Nachdruck auf wie eine Taube, das Symbol des Geiſtes, der auf Jeſum herniederkam. Vgl. Luc. 3, 22. Für Matthäus war hier das Herniederkommen, d. i. das Empfangen des Geiſtes, die Hauptſache.

Marc. 1, 34: *δαιμόνια πολλὰ ἐξέβ.* Nicht allein heilte er viele Kranke, ſondern auch viele Teufel trieb er aus. Bei Matth., 8, 16, *ἐξέβ. τὰ πνεύματα*, fällt der Nachdruck auf *ἐκβάλλειν.* Man brachte viele Beſeſſene zu ihm, und er trieb die Geiſter aus.

Marc. 2, 10: *ἀφιέναι ἐπὶ τῆς γῆς ἁμαρτίας.* Der Nachdruck liegt auf *ἀφιέναι.* Jeſus ſchreibt ſich die Macht zu, Sünden zu vergeben. Bei Matth. 9, 6 *ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι*, fällt der Nachdruck auf *ἐπὶ τῆς γῆς.* Was Gott beſchließt im Himmel, vollzieht Jeſus auf der Erde, als Repräſentant Gottes. Die Veränderung durch die Betonung iſt hier nicht ohne dogmatiſche Bedeutung. Die Priorität des Marcustextes fällt ins Auge, da die Vertheidigung allein die Verrichtung der Sündenvergebung betraf, Marc. v. 5 und Matth. v. 2.

Matth. 9, 14: *οἱ δὲ μαθηταί σου.* Marc. 2, 18, ſchrieb mit Recht: *οἱ δὲ σοὶ μαθ.* Die Jünger Jeſu ſtehen hier den Jüngern des Johannes gegenüber.

Marc. 2, 24: *τί ποιοῦσιν τοῖς σάββ. ὃ οὐκ ἔξεστιν.* Die Worte *τοῖς σάββασιν* gehören zu *ὃ οὐκ ἔξεστιν*, und nicht zu *ποιεῖτε*, in welchem Falle Marcus geſchrieben haben würde, daß man an anderen Tagen wohl etwas Unerlaubtes thun möge.[1]) Der Nachdruck liegt auf *τοῖς σάββασιν*, welches deshalb voranſteht. Der Sinn iſt: was thut ihr, was am Sabbath verboten iſt? Matth., 12, 2, ſetzte aus Mißverſtändniß, einer gewöhnlicheren Conſtruction entſprechend, *ἐν σάββ.* nach *ἔξεστιν*, wodurch der Nachdruck verloren ging.

Marc. 3, 2: *ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα.* Marcus legt mit Recht den Nachdruck auf das Adjectivum. Matth. 12, 10 ſetzt *χεῖρα* voran.

Marc. 3, 35: *ἀδελφός μου.* Der Nachdruck liegt auf Bruder, vgl. v. 33. Wer den Willen Gottes thut, den erkennt Jeſus für ſeinen Bruder. Matth. 12, 50 legt mehr chriſtologiſch den Nachdruck auf mein (*μου ἀδελφός*); er iſt ein Bruder Jeſu.

---

[1]) Vgl. oben S. 98.

Marc. 4, 1: *ἐμβάντα εἰς πλοῖον.* Matth. 13, 2, *εἰς πλ. ἐμβάντα.* Kein Unterſchied im Sinne. Vgl. Marc. 6, 45 mit Matth. 14, 22.

Marc. 5, 25: *ἔτη δώδεκα.* Die Hauptſache iſt hier, daß die Frau ſeit Jahren krank war. Die Umſtellung bei Matthäus *δώδεκα ἔτη*, 9, 20, ſcheint unabſichtlich.

Marc. 5, 39: *Τὸ παιδίον οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει.* Matthäus, 9, 24, ſchreibt, nach Einfügung von *γάρ*, des Wohlklanges halber *οὐ γὰρ ἀπέθανε τὸ κοράσιον ἀλλὰ καθεύδει.*

Marc. 6, 14: *ὁ βασιλεὺς Ἡρώδης.* Der König Herodes. Matth., 14, 1, ſetzt Herodes vorauf: *Ἡρώδης ὁ τετράρχης.* Die Umſtellung dient dazu, Herodes den Tetrarchen von anderen dieſes Namens zu unterſcheiden. Vgl. Ap. Geſch. 25, 13; Luc. 9, 19. Bei Marcus giebt „der König Herodes" einfach den Titel an, welchen Herodes im gewöhnlichen Verkehr trug.

Marc. 6, 14: *ἐνεργοῦσιν αἱ δυνάμεις ἐν αὐτ.* Matth. 14, 2: *αἱ δυνάμ. ἐνεργοῦσιν ἐν αὐτ.* Die Umſtellung macht hier keinen Unterſchied.

Marc. 6, 44: *καὶ ἦσαν οἱ φαγόντες πεντακ.* Der Nachdruck liegt auf der Zahl, und *ἦσαν* ſteht daher voran. Matth., 14, 21, nach der gewöhnlichen Conſtruction: *οἱ δὲ ἐσθίοντες ἦσαν ὡσεὶ πεντακ.* Vgl. Marc. 8, 9 mit Matth. 15, 38; 16, 9.

Marc. 6, 48: *ἦν γὰρ ὁ ἄνεμος ἐναντίος αὐτοῖς.* So conſtruirt wegen *αὐτοῖς*. Matth. 14, 24, ohne *αὐτοῖς*: *ἦν γὰρ ἐναντίος ὁ ἄν.*, wobei der Nachdruck auf entgegen fällt.

Marc. 6, 49: *περιπατοῦντα ἐπὶ τῆς θ.* Matth. 14, 26: *ἐπὶ τῆς θαλ. περιπ.* Nicht das Wandeln, ſondern das auf dem Meere Wandeln hat hier den Nachdruck. Die Umſtellung des Matthäus hat vermuthlich ihren Grund in dem Beſtreben, das Wunder ſtärker hervorzuheben.

Marc. 6, 56: *ἵνα κἂν τοῦ κρασπέδου — ἅψωνται.* Matth. 14, 36: *ἵνα μόνον ἅψωνται τοῦ κρασπ.* — Marcus will hervorheben, daß es ihnen genug war, den Saum ſeines Kleides zu berühren, Matthäus hingegen, daß ſchon das Anrühren ihnen genug war. Vgl. 8, 15 mit Marc. 1, 31. Den beſſeren Text hat Marcus, wie *κἂν* (vgl. Matth. a. a. O. *μόνον*) ausweiſt.

Marc. 7, 2 und 5: *ἐσθίοντας τοὺς ἄρτους.* Der Nachdruck liegt ſichtlich auf dem Eſſen und nicht auf Brodt. Matth. 15, 2: *ἄρτον ἐσθίωσιν.*

Marc. 8, 12: *ζητεῖ σημεῖον.* Sie ſuchten ein Wunderzeichen, aber es ſollte ihnen keins gegeben werden. Matthäus legt den Nachdruck auf *σημεῖον* (*σημεῖον ἐπιζητεῖ*), weil er, wie 12, 39, ſo auch hier, aber hier

mit Unrecht,[1]) dem verlangten Zeichen ein anderes Zeichen, nämlich das des Jonas, entgegenſtellt.

Marc. 10, 8b: *μία σάρξ*. Der Nachdruck liegt auf *μία*. Bei Matthäus lieſt man, 19, 6, weniger gut: *σὰρξ μία*. Wahrſcheinlich geſchieht dies wegen der Conformität mit den andern Verſen, wo *σὰρξ μία*, nach dem Text Gen. 2, 24, LXX und Hebr., auch bei Marcus ſich findet, 10, 8a.[2])

Marc. 10, 23: *εἰς τὴν βασ. τοῦ θεοῦ εἰσελεύσονται*. Der Nachdruck liegt hier auf *βασ. τ. θ.* Sie ſind nicht geſchickt, am Gottesreiche theilzunehmen. Matthäus, 19, 23, folgt der gewöhnlichen Wortfolge: *εἰσελεύσ. εἰς τὴν βασ.*

Marc. 11, 8: *τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἔστρωσαν*. Matthäus, 21, 8, nach der gewöhnlichen Conſtruction: *ἔστρωσαν τὰ ἑαυτῶν ἱμ.* Die Conſtruction des Marcus verdient den Vorzug, da das Merkwürdige des Vorgangs gerade in dem Ausbreiten der Kleider lag.

Marc. 11, 28: *τίς σοι τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἔδωκεν;* der Nachdruck liegt auf *ἐξουσ.* Wie kamſt du zu der Macht? Matth., 21, 23, ſchrieb, ohne hierauf zu achten, nach der gewöhnlichen Conſtruction: *τίς σοι ἔδωκε τὴν ἐξουσ. ταύτην.*

Marc. 11, 29: *ἕνα λόγον*. Ich will euch eins fragen. Matthäus überſieht dieſe Betonung, wenn er ſchreibt, 21, 24: *λόγον ἕνα*: ich will euch etwas fragen.

Marc. 12, 2: *ἀπέστειλε πρὸς τοὺς γεωργοὺς — δοῦλον*. Matthäus verlor aus dem Auge, daß die Weingärtner das Hauptſubject des Gleichniſſes ſind (ſiehe Marc. v. 9 und 12 und Matth. 21, 41. 45), und ſetzte, 21, 34, nach der gewöhnlichen Conſtruction, *δούλους* voran (*ἀπέστ. τοὺς δούλ. αὐτοῦ πρὸς τοὺς γεωργ.*)

Marc. 12, 9: *δώσει τὸν ἀμπελῶνα ἄλλοις*. Matth. 21, 41 ſtellt *ἀμπελῶνα* minder richtig voran, da der Hauptgedanke iſt, daß der Herr den Weinberg andern geben wird.

Marc. 12, 14: *κῆνσον δοῦναι*. Der Nachdruck fällt auf *κῆνσον*. Matth. 22, 17, nach der gewöhnlichen Conſtruction: *δοῦναι κῆνσ.*

Marc. 12, 17: *Τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι*. Der Nachdruck liegt auf *τὰ Καίσ.* Matth. 22, 21: *ἀπόδοτε — τὰ Καίσ. Καίσαρι.*

Marc. 12, 18: *ἀνάστασιν μὴ εἶναι*. Die Auferſtehung iſt hier Hauptſache. Matth. 22, 23: *μὴ εἶναι ἀνάστασιν.*

Marc. 12, 20: *ἑπτὰ ἀδελφ. ἦσαν. Ἑπτά* hat den Nachdruck. Matth., 22, 25, ohne beſtimmten Nachdruck: *ἦσαν ἑπτὰ ἀδ.*

---

[1]) S. S. 71.
[2]) S. S. 83

Marc. 12, 22: *καὶ ἡ γυνὴ ἀπέθανεν.* Erſt ſtarben die ſieben Männer, endlich auch die Frau. Matthäus überſah dies und ſchrieb, 22, 27: *ἀπέθ. καὶ ἡ γυνή.* Der Sinn iſt nicht: endlich ſtarb auch die Frau, ſondern: endlich ſtarb auch die Frau.

Marcus 12, 36: *Δαυὶδ εἶπεν ἐν τῷ πν.* Die letzteren Worte ſind Nebenſache und konnten zur Noth wegbleiben. Die Kraft der Argumentation liegt darin, daß David dies geſagt hat. Matth. 22, 43, legt den Ton mehr dogmatiſch auf *ἐν πν.* (*ἐν πν. καλεῖ*).

Marc. 12, 37: *πόθεν αὐτοῦ ἐστιν υἱός*; Marcus legt den Nachdruck auf *αὐτοῦ* (Davids). Wenn David ſelber (man achte auf *αὐτός*, was Matth., 22, 45, nicht hat) ihn Herr und nicht ſeinen Sohn nennt, wie kann er denn ein Sohn von ihm (von David) ſein? Nach der Betonung bei Marcus wirft Jeſus ein Bedenken auf gegen die jüdiſche Lehre, daß der Meſſias von David abſtammen müſſe, zu dem Ende, vielleicht mit Hinblick auf ſeine eigene, wahrſcheinlich nicht davidiſche Abſtammung, das hievon gegen ſeine Meſſianität entlehnte Bedenken aus dem Wege zu räumen. Bei Matth., 24, 45, welcher, indem er *υἱός* voranſtellt, den Nachdruck auf Sohn legt (*πῶς υἱὸς αὐτοῦ ἐστιν*;) im Gegenſatze zu Davids Herr, ſcheint Jeſus andeuten zu wollen, daß der Meſſias mehr als ein Sohn Davids iſt. Matthäus verräth hierdurch eine ſpätere chriſtologiſche Auffaſſung. Bei Marcus wirft Jeſus denn auch nur die Frage auf, 22, 35, wie die Schriftgelehrten ihren Lehrartikel, daß der Meſſias Davids Sohn ſein müſſe, mit Pſ. 110, 1 reimen konnten? Bei Matth., 22, 42, fragte Jeſus: „was dünkt euch von Chriſto? weſſen Sohn iſt er?" was denn offenbar die Beziehung hat, daß er als Gottes Sohn einen übermenſchlichen Urſprung hat.

Marc. 13, 9: *ἀρχαὶ ὠδίνων ταῦτα.* Der Nachdruck liegt auf *ἀρχαί.* Dies alles war auch nur ein Anfang, woraus denn folgte, daß die große Weltkataſtrophe noch nicht ſofort bevorſtehe (ſ. *οὔπω τὸ τέλος*, v. 7 und Matth. 24, 6). Dem Matthäus entging dies, da er, der gewöhnlichen Conſtruction folgend, 24, 8, *πάντα ταῦτα* voranſtellte, als habe Jeſus apokalyptiſch lehren wollen, was alles ſo geſchehen ſoll.

Marc. 13, 10: *καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγ.* Auch hiermit bezweckt Jeſus zu lehren, daß der Tag der Weltvollendung noch in weiter Perſpective ſei. Bei Matth. 24, 14 ſteht dieſer Ausſpruch in einer anderen Verbindung. Dieſes Evangelium, nämlich von der *σωτηρία* derer, die bis zu Ende beharren würden, ſoll überall gepredigt werden. Der Nachdruck liegt hier auf dem Predigen, bei Marcus darauf, daß allen Völkern gepredigt wird.

Marc. 13, 21: ἐάν τις εἴπῃ ὑμῖν. Der Nachdruck liegt nicht auf ὑμῖν, wie bei Matth. 24, 23: ὑμῖν εἴπῃ.

Marc. 14, 3: αὐτοῦ τῆς κεφ. Matth. 26, 7, nach der gewöhnlichen Construction: τὴν κεφαλὴν αὐτοῦ. Bei Marcus tritt hervor, daß die Salbung stattfand, um Jesum zu ehren.

Marc. 14, 6: τί αὐτῇ κόπους παρέχετε; ihr, dem edlen Weibe, sollte man keine Mühe machen. Bei Matthäus, welcher, 26, 10, der gewöhnlichen Construction folgt, geht dieser Gedanke, durch die Anordnung der Worte: τί κόπους παρέχετε τῇ γυναικί; verloren.

Marc. 14, 9: καὶ ὃ ἐποίησεν αὕτη λαληθήσεται. Wo das Evangelium verkündigt werden wird, soll von ihrer That gesprochen werden. Matthäus stellte λαληθήσεται voran, 26, 13, um der Gleichförmigkeit mit κηρυχθῇ τὸ εὐαγγ. a. a. O. willen.

Marc. 14, 18: ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ, und v. 20: εἷς ἐκ τῶν δώδ. Auf diesen Worten liegt großer Nachdruck. Matth., 26, 21, übersah dies und ließ sie als überflüssig weg.

Marc. 14, 24: τὸ αἷμα, — ἐκχυνόμ. ὑπὲρ πολλῶν. Matthäus schrieb 26, 28: τὸ περὶ πολλῶν ἐκχιν., wegen des darauf folgenden εἰς ἄφ. ἁμ., welches mit ἐκχυν. verbunden ist. Der Hauptgedanke ist überdies das vergossene Blut, welches durch den Wein im Kelche dargestellt wurde, und sind es nicht die Personen, denen zu Gute Jesus sterben würde.

Marc. 14, 29: εἰ καὶ πάντες. Καὶ hat hier großen Nachdruck und hätte von Matth., 26, 33, nicht weggelassen werden sollen.

Marc. 14, 30: τρίς με ἀπαρνήσῃ. Matthäus folgte der gewöhnlichen Construction und schrieb, 26, 34: τρὶς ἀπαρν. με. (vgl. v. 75). Die verschiedene Wortfolge ist ohne Einfluß auf den Sinn. Vgl. Marc. 14, 72: ἀπαρν. με τρίς.

Marc. 14, 31: ἐάν με δέῃ συναποθανεῖν σοι. Selbst dann nicht, wenn er mit Jesu sterben müßte. Bei Matth., 26, 35, geht der Nachdruck verloren, indem er σὺν σοί vor ἀποθανεῖν stellt.

Marc. 14, 42: ὁ παραδιδούς με ἤγγικεν. Jesus will sagen: stehet auf, er ist da, der mich verräth! Marcus stellt daher das letztere Wort voran. Matth., 26, 46, schreibt umgekehrt: nahe ist, der mich verräth.

Marc. 14, 44: δεδώκει ὁ παραδιδοὺς αὐτὸν σύσσημον. Der Evangelist will sagen, daß der Verräther ihnen schon vorab das verabredete Zeichen gegeben hatte. Matthäus hat hier, wie die Veränderung des Plusq. Perf. in den Aor. ἔδωκεν, 26, 48, erkennen läßt, eine andere Auffassung.[1])

[1]) S. oben S. 76.

Ἔδωκεν verlor dadurch den Nachdruck und Matthäus ſtellte, nach der gewöhnlichen Conſtruction, ὁ παραδιδούς als Subject voran.

Marc. 14, 50: καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες. Der Nachdruck liegt hier auf dem Umſtande, daß die Jünger Jeſum verließen und die Flucht ergriffen. Bei Matth., 26, 56, fällt der Nachdruck weg und es ſtehen, wieder nach der gewöhnlichen Conſtruction, die Jünger alle als Subject voran.

Marc. 14, 54: ἀπὸ μακρόθεν ἠκολούθησεν αὐτῷ. Die Furchtſamkeit des Petrus tritt hier hervor, indem er Jeſu von ferne folgte. Matthäus legte darauf weniger Nachdruck und ſtellte, 26, 58, ἠκολ. nach der gewöhnlichen Conſtruction, voran.

Marc. 14, 67: καὶ σὺ μετὰ τοῦ Ναζαρηνοῦ ἦσθα; die Nachſtellung von ἦσθα bei Marcus iſt natürlich, da der Nachdruck auf μετὰ τ. Ναζ. fällt. Matth., 26, 69, fühlte dieſes Gewicht nicht und ſetzte, nach der gewöhnlichen Wortfolge, ἦσθα voran hinter σύ, das Subject der Rede.

Marc. 14, 68a: οὐκ οἶδα — σὺ τί λέγεις, Von dem, was du da ſagſt, verſtehe ich nichts. Matth., 26, 70, läßt σύ weg.

Marc. 14, 69: ἐξ αὐτῶν ἐστίν. Mit Nachdruck ſteht ἐξ αὐτ. voran. Matth., 26, 71, ſetzt, minder kräftig, ἦν als Subject vorauf.

Marc. 14, 55: ἐζήτουν κατὰ τοῦ Ἰησοῦ μαρτυρίαν. Κατὰ τοῦ Ἰησ. ſteht hier des Nachdrucks wegen vor μαρτ. Gegen Jeſum ſuchten ſie Zeugniß. Matth., 26, 59, ſchrieb nach der gewöhnlichen Conſtruction: ἐζήτ. ψευδομαρτυρίαν κατὰ τοῦ Ἰησ.

Marc. 14, 55: εἰς τὸ θανατῶσαι αὐτόν. Θανατῶσαι, um das es ihnen zu thun war, ſteht voran. Matth., 26, 59, ſetzte αὐτόν vorauf. Nicht um ihn zu tödten, ſondern um ihn zu tödten ſuchten ſie nach Zeugniſſen.

Marc. 14, 55: ὅλον τὸ συνέδριον. Ὅλον ſteht des Nachdrucks wegen voran. Matth., 26, 59, kümmert ſich darum nicht und folgt der gewöhnlichen Conſtruction: τὸ συνέδρ. ὅλον.

Marc. 14, 62: ἐκ δεξιῶν καθήμ. Matth. 26, 64, nach der gewöhnlichen Conſtruction: καθήμ. ἐκ δεξιῶν. Nicht das Sitzen zur rechten Hand, ſondern das zur rechten Hand ſitzen hat hier den Nachdruck.

Marc. 15, 14: τί γὰρ ἐποίησε κακόν; Matth., 27, 23: τί γὰρ κακὸν ἐποίησεν. Nach Marcus fragt Pilatus, was Jeſus denn doch gethan habe, was als Uebelthat gelten könnte, und es hätte κακόν wegbleiben können. Nach Matthäus iſt die Bezeugung der Unſchuld Jeſu durch Pilatus viel ſtärker, was vielleicht mit der ſchon bei dem Redactor des Matthäusevangeliums hervortretenden Abſicht zuſammenhängt, den Juden gegenüber die Freiſprechung Jeſu durch einen Heiden nachdrücklich ins Licht zu ſtellen.

Marc. 15, 15: *παρέδωκε τὸν Ἰησ.* Die Voranſtellung des *παρέδωκεν* entſpricht dem vorhergehenden *ἀπέλυσε τὸν Βαραββᾶν*. Marcus erzählt hier einfach die Thatſache. Matth., 27, 26, dagegen, welcher in dieſer ganzen Erzählung die Entgegenſtellung des Barabbas und Jeſu (v. 17. 20. 21) hervorzuheben ſucht, legt auch hier den Nachdruck auf Jeſus: *τὸν δὲ Ἰησ. παρέδωκεν*. Er ließ Barabbas los, aber Jeſum überantwortete er.

Marc. 15, 27: *σὺν αὐτῷ σταυροῦσιν δύο λ.* Der Evangeliſt will hervorheben, daß ſie mit ihm gekreuzigt wurden. Bei Matth., 27, 38, findet man nur den hiſtoriſchen Bericht, daß auch zwei Uebelthäter mit ihm gekreuzigt wurden (*σταυροῦνται σὺν αὐτῷ*).

Marc. 15, 29: *καὶ οἰκοδομῶν τρισὶν ἡμέραις.* Matth., 27, 40: *καὶ ἐν τρισὶν ἡμ. οἰκοδ.* Bei Marcus liegt der Nachdruck auf bauen und nicht auf in drei Tagen: Jeſus wird den Tempel abbrechen und wieder bauen; — was ſicher am nächſten ſeinen Gedanken ausdrückt. Den (alten) Tempel will er abbrechen und (einen neuen) aufbauen (vgl. Marc. 14, 58). Daß dies in drei Tagen geſchehen ſoll, iſt hier Nebenſache. Bei Matthäus, welcher bei dieſen Worten vielleicht ſchon an die Auferſtehung Jeſu dachte (vgl. Joh. 2, 19), liegt der Nachdruck auf den drei Tagen.

Marc. 15, 39: *ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρ. υἱὸς ἦν θεοῦ*: d. i. der Menſch, welcher ſo ſtarb (vgl. *ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν*), war ein Sohn Gottes (ein Götterſohn). Bei Matth., 27, 54, ſteht Gottesſohn mehr dogmatiſch vor *οὗτος*. Man achte hierbei auf den Unterſchied zwiſchen *υἱὸς ἦν θεοῦ*, er war ein Sohn Gottes (vgl. Luc. 1, 35; 19, 9; 20, 36; Matth. 22, 45; Joh. 19, 7), und dem Ausdruck *θεοῦ υἱός* bei Matthäus, wo *θεοῦ* die Stelle des Artikels einnimmt[1]), ſo daß die Worte bedeuten: „er war der Sohn Gottes". Vgl. Matth. 14, 33, *ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ*, und ferner 27, 43; Joh. 10, 36.

Noch verdient Beachtung, wie ſich Marcus des Nachdrucks halber der Fürwörter *αὐτός* und *ἐκεῖνος* bedient.

Matthäus.	Marcus.
4, 21 *καταρτίζοντας.*	1, 19 *καὶ αὐτοὺς καταρτ.*
12, 3 *ἐπείνασεν.*	2, 25 + *αὐτός.*
— — —	3, 13 *οὓς ἤθελεν αὐτός.*
12, 26 *πῶς σταθήσεται.*	„ 24 *ἡ βασ. ἐκείνη.*

[1]) Vgl. Röm. 3, 5: *θεοῦ δικαιοσύνη* = *ἡ δικ. τοῦ θεοῦ*. 1. Kor. 2, 7: *θεοῦ σοφία*. 3, 9: *θεοῦ γεωργ.* , 9: *θεοῦ οἰκοδομή*. 6, 9: *θεοῦ βασιλεία*.

12, 25	πῶς σταθήσεται.	3, 25	ἡ οἰκία ἐκείνη.
—	— —	4, 27	ὡς οὐκ οἶδεν αὐτός.
14, 3	Ἡρῳδης.	6, 17	αὐτὸς ὁ Ἡρ.
„ 6	ἡ θυγ. τῆς Ἡρ.	„ 22	αὐτῆς τῆς Ἡρ.
„ 22	ἕως οὗ ἀπολύσῃ.	„ 45	ἕως αὐτὸς ἀπολ.
„ 23	ἤν.	„ 47	ἦν αὐτός.
16, 15	λέγει αὐτοῖς.	8, 29	καὶ αὐτός.
21, 38	οἱ δὲ γεωργοί.	12, 7	ἐκεῖνοι οἱ γεωργοί.
22, 45	Δαυίδ.	12, 36. 37	αὐτὸς Δαυίδ.
—	— —	14, 15	καὶ αὐτὸς ὑμ. δείξει.

Daß der Tonfall bei Marcus gemeinhin gut vertheilt iſt, iſt die Folge der Natürlichkeit des Stils, die den unabhängigen Verfaſſer erkennen läßt. Daß Matthäus bisweilen den Nachdruck der Wortfolge überſieht und der gewöhnlichen Conſtruction folgt, kann nicht einer Abſicht, den Marcus zu verbeſſern, zugeſchrieben werden, ſondern verräth einen Verfaſſer, welcher, beim Copiren einer anderen Schrift, auf die Feinheit und Natürlichkeit des urſprünglichen Verfaſſers nicht Acht hatte.

Wie die Reihenfolge der Worte bei Marcus, auch in andern Beziehungen, den Vorzug vor der des Matthäus verdient, wird nirgends klarer erſichtlich, als aus der Vergleichung von Marc. 4, 8. 20 mit Matth. 13, 8. 23. Bei Marcus iſt die Klimax natürlich, dreißig, ſechzig, hundert, während Matthäus mit der größeren Zahl anfängt und hundert, ſechzig, dreißig ſchreibt; dieſelbe Befliſſenheit, mit dem Größeren anzufangen, bewog ihn, anſtatt „die Brüder und die Mutter", Marc. 3, 31, zu ſchreiben, 12, 46: „die Mutter und die Brüder", und für „Mutter oder Vater", Marc. 10, 29, „Vater oder Mutter", 19, 29, und 19, 4—6 Gottes Gebot vor das des Moſes zu ſetzen, 19, 7. 8, wodurch der natürliche Verlauf des Geſprächs Marc. 10, 3—7 geſtört wird. Denn war es Jeſu Abſicht, die jüdiſche, auf Deut. 24, 1 gebaute Caſuiſtik zu beſtreiten, ſo mußte er, wie bei Marcus, mit der Frage beginnen, was Moſes geboten habe? That er dies nicht, ſondern begann er, nach Matthäus, mit Gen. 1, 27 und 2, 24, ſo war ungewiß, ob man ihm Gelegenheit geben würde über das Gebot Moſe zu ſprechen. Bemerkt zu werden verdient endlich die Umſtellung von κλοπαί, φόνοι, Marc. 7, 22 in φόνοι, κλοπαί, Matth. 15, 19 und von μὴ μοιχ. μὴ φον., Marc. 10, 19, in οὐ φον. οὐ μοιχ., zur Herſtellung der Reihenfolge im Dekalog, wie auch aus chronologiſchem Grunde; von „Elias mit Moſes", Marc. 9, 4, in „Moſes und Elias", 17, 3, welche Umſtellung jedoch in v. 4, vgl. mit Marc. v. 5, unterbleibt. Dieſes kleinliche Beſſern mag uns Wunder nehmen, entſpricht aber ganz dem Geſchmack eines

Verfaſſers, welcher, um 3×7 Geſchlechter zu erhalten, einige Namen aus dem Regiſter Matth. 1, 11. 12 wegließ; wegen Zach. 9, 9 nicht anſtand, Jeſum auf zwei Thieren ſitzen zu laſſen, 21, 7, und wegen Pſ. 69, 22 ihn Galle trinken ließ, 27, 34[1]).

X.

Das Particip mit einem Verbum finitum ſtatt zweier Verba finita mit *καὶ* verbunden.

Marcus.		Matthäus.	
2, 11	ἔγειρε ἆρον.	9, 6	ἐγερθεὶς ἆρον.
„ 12	ἠγέρθη καὶ — ἐξῆλθεν.	„ 7	ἐγερθεὶς ἀπῆλθεν.
„ 18	ἔρχονται καὶ λέγουσιν.	„ 14	προσέρχονται — λέγοντες.
4, 2	ἐδίδασκε — καὶ ἔλεγεν.	13, 3	ἐλάλησεν — λέγων.
„ 4	ἦλθε καὶ κατέφαγεν.	„ 4	ἐλθόντα — κατέφαγεν.
„ 38	ἐγείρουσι καὶ λέγουσιν.	8, 25	ἤγειραν — λέγοντες.
„ 41	ἐφοβήθησαν — καὶ ἔλεγον.	„ 27	ἐθαύμασαν λέγοντες.
6, 1. 2	ἐξῆλθε — καὶ ἤρξ. διδάσκ.	13, 54	ἐλθὼν — ἐδίδασκεν.
„ 7	προσκαλεῖται καὶ ἐδίδου.	10, 1	προσκαλεσάμενος — ἔδωκεν.
„ 29	ἦλθον καὶ ἦραν.	14, 12	προσελθόντες — ἦραν.
„ 41	κατέκλασε καὶ ἐδίδου.	16, 19	κλάσας ἔδωκεν.
„ 50	ἐλάλησε — καὶ λέγει.	„ 27	ἐλάλησε λέγων.
8, 27	ἐξῆλθε — καὶ ἐπηρώτα.	„ 13	ἐλθὼν — ἠρώτα.
9, 4	ὤφθη — καὶ ἦσαν συλλ.	17, 3	ὤφθη — συλλαλοῦντες.
10, 47	ἤρξ. κράζειν καὶ λέγειν.	20, 30	ἔκραξαν λέγοντες.
11, 1. 2	ἀποστέλλει καὶ λέγει.	21, 1. 2	ἀπέστειλεν λέγων.
„ 2	λύσατε καὶ φέρετε.	„ 2	λύσαντες ἄγετε.
„ 4	ἀπῆλθον καὶ λύουσιν.	„ 6. 7	πορευθέντες — ἤγαγον.
„ 27. 28	ἔρχονται καὶ ἔλεγον.	„ 23	προσῆλθον λέγοντες.
14, 33	παραλαμβάνει — καὶ ἤρξατο.	26, 37	παραλαβὼν — ἤρξατο.
„ 35	ἔπιπτε καὶ προσηύχετο.	„ 39	ἔπεσε προσευχόμενος.
„ 47	ἔπαισε — καὶ ἀφεῖλεν.	„ 51	πατάξας ἀφεῖλεν.
15, 16	ἀπήγαγον καὶ συγκαλοῦσιν.	27, 27	παραλαβόντες συνήγαγον.
„ 19	ἔτυπτον καὶ ἐνέπτυον.	„ 30	ἐμπτύσαντες — ἔτυπτον.

---

[1]) S. oben S. 59.

15,	22. 23	*φέρουσιν αὐτὸν ἐπὶ Γολγ. — καὶ ἐδίδουν.*	27,	33. 34	*ἐλθόντες εἰς — Γ. ἔδωκαν.*
„	24	*σταυροῦσιν — καὶ διαμερίζονται.*	„	35	*σταυρώσαντες — διεμερίσαντο.*
„	41	*ἠκολούθουν — καὶ διηκόνουν.*	„	55	*ἠκολούθησαν διακονοῦσαι.*
„	43	*εἰσῆλθε πρὸς τὸν Πιλ. καὶ ἠτήσατο.*	„	58	*προσελθὼν τῷ Π. ἠτήσατο.*
16,	7	*ὑπάγετε, εἴπατε.*	28,	7	*πορευθεῖσαι εἴπατε.*

Der Text des Matthäus iſt offenbar ſpäter, da er eine im Griechiſchen geübtere Hand, als die des Marcus, verräth. Letzterer braucht wohl auch das Participium mit dem Verbum fin., 14, 1, wo Matth. 26, 4, in Verbindung mit der Veränderung des *ἐζήτουν πῶς* in *συνεβουλεύσαντο ἵνα*, die beiden Verba finita hat; aber dieſe Form iſt doch dabei dem mehr kindlichen, hebräiſch gefärbten Stil der Erzählung des Marcus[1]) durchgehends fremd.

XI.

Der Aoriſt oder das Imperfectum für das Präſens.

Marcus.			Matthäus.		
1,	8	*ἐβάπτισα.*	3,	11	*βαπτίζω.*
„	12	*ἐκβάλλει.*	4,	1	*ἀνήχθη.*
2,	5	*λέγει.*	9,	2	*εἶπεν.*
„	8	„	„	4	„
„	15	*γίνεται.*	„	10	*ἐγένετο.*
„	17	*λέγει.*	„	12	*εἶπεν.*
3,	34	„	12,	49	„
4,	1	*συνάγεται.*	13,	2	*συνήχθησαν.*
„	37	*γίνεται.*	8,	24	*ἐγένετο.*
„	38	*ἐγείρουσιν.*	„	25	*ἤγειραν.*
5,	15	*ἔρχονται.*	„	34	*ἐξῆλθεν.*
„	22	*πίπτει πρὸς τ. π.*	9,	18	*προσεκύνει.*
„	39	*λέγει.*	„	23	*ἔλεγεν.*
6,	7	*προσκαλεῖται.*	10,	1	*προσκαλεσάμενος.*
„	35	*προσελθ. λέγουσιν.*	14,	15	*προσῆλθον λέγ.*
„	48	*ἔρχεται.*	„	25	*ἦλθεν.*

[1]) Winer, Grammat. S. 318. Buttmann, Gramm. S. 248.

7, 9 ἔλεγεν.
„ 18 λέγει.
8, 1 „
„ 6 παραγγέλλει.
„ 17 λέγει.
„ 29 „
„ 33 „
9, 5 „
„ 19 „
„ 35 „
10, 1 ἔρχεται.
„ „ συμπορεύονται.
„ 27 λέγει.
„ 35 προσπορεύονται.
„ 42 λέγει.
11, 1 ἐγγίζουσιν.
„ „ ἀποστέλλει.
„ 7 φέρουσιν.
„ „ ἐπιβάλλουσιν.
„ 22 λέγει.
„ 27 ἔρχονται πρὸς αὐτόν.
„ 33 λέγουσιν.
„ „ λέγει.
12, 18 ἔρχονται πρός.
14, 12 λέγουσιν αὐτῷ.
„ 30 λέγει.
„ 43 παραγίνεται.
„ 45 λέγει.
15, 2 „
„ 17 ἐνδιδύσκουσιν.
„ „ περιτιθέασιν.
„ 20 ἐξάγουσιν.
„ 21 ἀγγαρεύουσιν.
„ 24 διαμερίζονται.
„ 32 συνεσταυρωμένοι.
16, 6 λέγει.
15, 3 εἶπεν.
„ 16 „
„ 32 „
„ 35 ἐκέλευσεν.
16, 8 εἶπεν.
„ 16 „
„ 23 „
17, 4 „
„ 17 „
18, 3 „
19, 1 ἦλθεν.
„ 2 ἠκολούθησαν.
„ 26 εἶπεν.
20, 20 προσῆλθεν.
„ 25 εἶπεν.
21, 1 ἤγγισαν.
„ „ ἀπέστειλεν.
„ 7 ἤγαγον.
„ „ ἐπέθηκαν.
„ 21 εἶπεν.
„ 23 προσῆλθον αὐτῷ.
„ 27 εἶπον.
„ „ ἔφη.
22, 23 προσῆλθον.
26, 17 προσῆλθον λεγ.
„ 34 ἔφη.
„ 47 ἦλθεν.
„ 49 εἶπεν.
27, 11 ἔφη.
„ 28 περιέθηκαν.
„ 29 ἐπέθηκαν.
„ 31 ἀπήγαγον.
„ 32 ἠγγάρευσαν.
„ 35 διεμερίσαντο.
„ 44 συσταυρωθέντες.
28, 5 εἶπεν.

XII.

Der Aoriſt anſtatt des Imperfectums.

Marcus.			Matthäus.		
1,	32	ἔφερον.	8,	36	προσήνεγκαν.
2,	25	ἔλεγεν.	12,	3	εἶπεν.
3,	6	συμβ. ἐδίδουν.	„	14	σ. ἔλαβον.
„	23	ἔλεγεν.	„	25	εἶπεν.
4,	2	ἐδίδασκε καὶ ἔλεγεν.	13,	3	ἐλάλησεν.
3,	12	ἐπετίμα.	12,	16	ἐπετίμησεν.
6,	16	ἔλεγεν.	14,	2	εἶπεν.
„	56	ἥπτοντο.	„	36	ἥψαντο.
„	„	ἐσώζοντο.	„	„	διεσώθησαν.
7,	27	ἔλεγεν.	15,	26	εἶπεν.
8,	15	διεστέλλετο λέγ.	16,	6	εἶπεν.
9,	28	ἐπηρώτων.	17,	19	εἶπον.
„	31	ἔλεγεν.	„	22	εἶπεν.
10,	1	ἐδίδασκεν.	19,	2	ἐθεράπευσαν.
„	13	προσέφερον.	„	13	προσηνέχθησαν.
„	17	ἐπηρώτα.	„	16	εἶπεν.
„	48	ἐπετίμων.	20,	31	ἐπετίμησεν.
14,	31	ἔλεγον.	26,	35	εἶπον.
„	35	ἔπιπτεν.	„	39	ἔπεσεν.
„	55	ηὕρισκον.	„	60	εὗρον.
„	70	ἠρνεῖτο.	„	72	ἠρνήσατο.
„	72	ἔκλαιεν.	„	75	ἔκλαυσεν.
15,	19	προσεκύνουν.	27,	29	γονυπετήσαντες.
„	„	ἐνέπτυον.	„	30	ἐμπτύσαντες.
„	23	ἐδίδουν.	„	34	ἔδωκαν.
„	41	ἠκολούθουν.	„	55	ἠκολούθησαν.

Nur an drei Stellen, 5, 12; 14, 22; 15, 14, hat Marcus einen Aoriſt, wo Matth. 8, 31; 26, 26; 27, 23 als Verbeſſerer des Marcus auftritt, und mit Recht das Imperf. ſchreibt.

Der Gebrauch der Präſentia und Imperfecta charakteriſirt die ältere Schrift. Ein ſpäterer Bearbeiter konnte wohl den gebräuchlicheren Aoriſtus hiſtoricus für ſie an die Stelle ſetzen, aber er würde den Aoriſt nicht in ein Präſens oder Imperf. verändert haben. Der Gebrauch des Präſens und Imperfects gehört überdies dem belebteren Stil des Marcus an.

XIII.

Die dritte Perſon des Plural, ohne beſtimmtes Subject.

Marcus.		Matthäus.	
1, 22	καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ.	—	—
„ 30	καὶ εὐθὺς λέγουσιν αὐτῷ περὶ αὐτῆς.	8, 14	—
„ 32	ἔφερον πρὸς αὐτὸν πάντας.	„ 16	προσήνεγκαν κτέ.
„ 45	καὶ ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν πάντοθεν.	—	—
2, 3	καὶ ἔρχονται φέρ.	9, 2	προσέφερον.
„ 4	ἀπεστέγασαν καὶ χαλῶσιν.	„	—
„ 18	καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν.	„ 14	προσέρχονται οἱ μαθηταὶ Ἰωάνν.
3, 2	καὶ παρετήρουν αὐτὸν, ἵνα κατηγορήσωσιν αὐτοῦ.	12, 10	ἐπερώτησαν (αὐτοί, v. 2).
5, 24	καὶ συνέθλιβον αὐτόν.	„ 19	—
3, 32	καὶ λέγουσιν.	12, 47	εἶπεν τις.
5, 35	καὶ ἔρχονται ἀπὸ τοῦ ἀρχισυναγώγου.	„ „ —	„ —
6, 11	μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν.	10, 14	ὃς ἂν μὴ ἀκούσῃ.
„ 55. 56	καὶ ἤρξαντο — ὅπου ἤκουον und ἐτίθεσαν — παρεκάλουν.	14, 35	+ οἱ ἄνδρες.
7, 32	καὶ φέρουσιν αὐτῷ.	—	—
8, 22	καὶ φέρουσιν αὐτῷ.	—	—
10, 13	καὶ προσέφερον αὐτῷ παιδία.	19, 13	προσηνέχθησαν αὐτῷ παιδία.
13, 9	παραδώσουσιν.	10, 17	(ἄνθρωποι) παραδ. Vgl. 24, 9.
16, 6	ὅπου ἔθηκαν αὐτόν.	28, 6	ὅπου ἔκειτο.

An dieſem mehr vulgären Sprachgebrauch erkennt man ſogleich den älteren Text des Marcus.

XIV.

Hinzufügung des persönlichen Fürwortes.

Marcus.		Matthäus.	
1, 19	τὰ δίκτυα.	4, 21	+ αὐτῶν.
„ 31	τῆς χειρός.	8, 15	+ αὐτῆς.
3, 1	συναγωγήν.	12, 9	+ αὐτῶν.
„ 5	τὴν χεῖρα.	„ 13	+ σου.
„ 33	οἱ ἀδελφοί.	„ 48	+ μου.
6, 2	τῇ συναγωγῇ.	13, 54	+ αὐτῶν.
5, 23	ἐπιθῇς τὰς χεῖρας.	9, 18	τὴν χ. σου.
7, 12	τῷ πατρί.	15, 5	+ αὐτοῦ.
„ „	τῇ μητρί.	„ „	+ αὐτοῦ.
10, 2	γυναῖκα.	19, 3	+ αὐτοῦ.
12, 2	δοῦλον.	21, 34	δούλους αὐτοῦ.
14, 47	τὴν μάχαιραν.	26, 51	+ αὐτοῦ.

Die Hinzufügung der überflüssigen Fürwörter macht ein Streben nach Genauigkeit bemerkbar, welches dem späteren Corrector eigen ist[1]).

XV.

Der Artikel.

Marc. 2, 23: τοὺς στάχυας, nämlich die Halme, welche auf dem Wege standen. Matthäus, welcher die Jünger Aehren pflücken ließ[2]), 12, 1, ließ mit Recht den Artikel weg.

Marc. 2, 24: τοῖς σάββασιν. An dem Sabbath. Matthäus läßt den Artikel weg, an einem Sabbath oder am Sabbath, 12, 2. Er war jedoch hierin nicht consequent. (S. Vs. 1. 5. 10. 11. 12).

Marc. 3, 1: εἰς συναγωγήν. Bei Marcus steht die Erzählung selbstständig[3]). Matthäus, der sie mit dem Vorhergehenden in Verbindung bringt, denkt an die Synagoge zu Kapernaum und schrieb daher, 12, 9: τὴν συναγ. αὐτῶν.

Marc. 3, 1: ἐξηραμμένην ἔχων τὴν χεῖρα d. i. seine Hand. Matthäus, 12, 10, schrieb: χεῖρα ἔχων ξηράν.

---

[1]) Ueber Marc. 2, 15 und Matth. 9, 10 f. S. 67.
[2]) S. oben S. 68.
[3]) S. S. 29.

Marc. 6, 7: *ἐξουσία τῶν πνεύμ. τῶν ἀκαθ.* Gemeint ſind die böſen Geiſter als Gattung. Matthäus, 10, 1, läßt den Artikel mit Unrecht weg.

Marc. 3, 22: *τῷ ἄρχοντι.* Bei Matthäus, 12, 24, fällt, wegen des voraufgehenden *τῷ Βεελζεβούλ*, der Artikel weg.

Marc. 3, 23: *σατανᾶς*, ohne Art., als Eigenname gedacht (Satan). Matthäus, 12, 26, wie Marcus anderwärts: *ὁ σατανᾶς.*

Marc. 4, 20: *ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλήν.* So auch v. 8. Matthäus, welcher dieſe Bezeichnung an letzterer Parallelſtelle, 13, 8, ſtehen ließ, veränderte den Ausdruck v. 23, bei der Erklärung des Gleichniſſes, in *ἐπὶ τὴν καλὴν γῆν*, mit Beziehung auf das gute Land, wovon in dem Gleichniß die Rede war.

Marc. 6, 45: *εἰς τὸ πλοῖον.* Mit Beziehung auf *ἐν πλοίῳ* v. 32. Matthäus dachte an dieſen Zuſammenhang nicht, als er, 14, 22, vgl. Vs. 13, den Artikel wegließ.

Marc. 7, 5: *ἐσθ. τὸν ἄρτον.* Das Brodt, mit Bezug auf das Brodt, welches ſie ſo eben aßen. Matthäus, 15, 2, ſtellt die Sache als eine angenommene Gewohnheit vor und läßt deshalb den Artikel weg: *ἄρτον ἐσθ.*

Marc. 7, 19: *εἰς τὸν ἀφεδρ.*, als Zubehör eines jeden Hauſes, wie der Söller, die Küche. Matthäus, 15, 17, läßt den Artikel weg.

Marc. 7, 21: *οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοί.* Der zwiefache Artikel deutet das Genus an, deſſen ſubordinirte Specialitäten danach, ohne Artikel, aufgezählt werden. Matthäus coordinirt die *διαλογ.* mit dem Uebrigen und läßt, in Folge dieſes Mißverſtändniſſes, 15, 19, die beiden Artikel als unnöthig weg.

Marc. 8, 8: *περισσεύματα κλασμάτων.* Sie nahmen an überflüſſigen Brocken auf u. ſ. w. Matthäus, 15, 37, minder populär: das Ueberſchüſſige der Brocken (*τὸ περισσεῦον τῶν κλασμάτων*).

Marc. 8, 15: *τῆς ζύμης τῶν Φαρ. καὶ τῆς ζ. Ἡρώδου.* Marcus unterſcheidet mit Recht zwei Arten *ζύμη*. Bei Matthäus, bei welchem die Phariſäer und die Sadducäer Eine Partei Jeſu gegenüber ausmachen, ſteht, 16, 6, der Artikel allein vor *Φαρ.* und *ζύμη* wird nicht wiederholt.

Marc. 8, 31: *τῶν πρεσβ., τῶν ἀρχιερ. καὶ τῶν γραμμ.* Marcus führt die drei Arten von Feinden geſondert auf; Matthäus verbindet ſie zu Einem Collegium und ſchreibt deshalb, 16, 21, den Artikel nur einmal.

Marc. 8, 23: *Πέτρῳ.* Matthäus, 16, 33: *τῷ Π.*

Marc. 8, 36: *τί ὠφελεῖ τὸν ἄνθρ.*; der Artikel iſt hier generiſch und kann deshalb von Matthäus, 16, 26, weggelaſſen werden.

Marc. 9, 2: *τὸν Πέτρ. καὶ τὸν Ἰακ. καὶ Ἰω.* Petrus ſteht allein, und die beiden andern machen als Brüder ein Paar aus. Bei Matthäus, 17, 1,

sind sie die bekannte Dreizahl, und daher die Weglassung des Artikels Ἰακ. und Ἰω.

Marc. 9, 43. 45: τὰς δύο χεῖρας, τοὺς δύο πόδ. Die beiden Hände u. s. w. Die Artikel sind hier eben so wenig nöthig, als v. 47 δύο ὀφθ., und werden deshalb von Matthäus, 18, 8, weggelassen.

Marc. 9, 47: εἰς γέενναν. Der Artikel ist bei diesem Wort eben so wenig nöthig, als bei οὐρανός, γῆ, ἥλιος. Matthäus schrieb jedoch, 18, 9: εἰς τὴν γέενν.

Marc. 10, 2: γυναῖκα ἀπολῦσαι. Der Sinn ist: mag ein Mann sein Weib entlassen? Matthäus, 19, 3, gut, aber unnöthig: τὴν γυν. αὐτοῦ.

Marc. 10, 21: δὸς πτωχοῖς. An Arme. Matthäus, 19, 21: τοῖς πτ. „an die Armen", generisch.

Marc. 10, 25: διὰ τῆς τρυμ. τῆς ῥαφ. Durch das Auge der Nadel. Matthäus, 19, 24, läßt stilistisch die zwei anscheinend überflüssigen Artikel weg: τρυπ. ῥαφ. ein Nadelöhr.

Marc. 10, 31: οἱ ἔσχατοι. Matth. 19, 30: ἔσχατοι, in Verbindung mit πολλοί.

Marc. 10, 33: τοῖς ἀρχ. καὶ τοῖς γραμμ. Matthäus, 20, 18, hat auch hier den Artikel nur einmal. Vgl. 16, 21.

Marc. 14, 3: ἐν τῇ οἰκίᾳ Σίμ. Matthäus, 26, 6, läßt den wegen des Genitivs unnöthigen Artikel weg.

Marc. 11, 15: τοὺς πωλ. καὶ τοὺς ἀγορ. Matthäus, 21, 12, verbindet die Verkäufer und Käufer mit einem Artikel zu einem Begriff.

Marc. 12, 2: δοῦλον. Er schickte einen seiner Knechte. Matthäus, 21, 34, mit Beziehung auf die Propheten, welche durch das Bild gemeint sind: τοὺς δούλους αὐτοῦ.

Marc. 12, 25: οἱ ἐν τοῖς οὐρανοῖς. Der Artikel dient um zu verhindern, daß ἄγγ. mit εἰσίν verbunden wird. Matthäus, 22, 30, läßt οἱ weg: „wie Engel im Himmel."

Marc. 13, 9: εἰς συνέδρια καὶ εἰς συναγ., beides von παραδώσουσιν ὑμᾶς abhängig. Matth. 10, 17: ἐν ταῖς συναγωγαῖς μαστιγ. Vgl. S. 75.

Marc. 13, 32: οὐδὲ ἄγγελος ἐν οὐρ. Matthäus, 24, 36, setzt auch hier die Artikel: οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν, und verändert „kein Engel", in „nicht die Engel."

Marc. 14, 22: λαβὼν ἄρτον. Matthäus, 26, 26: τὸν ἄρτον, das Brodt, d. i. das für die Feier bestimmte Brodt, was schon eine spätere Phase des Berichts über das letzte Mahl unter den Christen verräth.

Marc. 14, 41: *εἰς τὰς χεῖρ. τῶν ἁμαρτωλ.* Die Sünder, d. i. die sündige Welt bemeistert sich Jesu. Matthäus, 26, 45, schwächt den Sinn, indem er den Artikel vor *ἁμαρτ.* wegläßt. Vgl. Luc. 24, 7.

Marc. 14, 43: *ὁ Ἰούδας.* Matth. 26, 47: *Ἰούδας.*

Marc. 14, 43: *παρὰ τῶν ἀρχ. καὶ τῶν γρ.* Matthäus läßt, 26, 47, den zweiten Artikel weg, um den Sanhedrin zu bezeichnen. Dieselbe Erscheinung zeigt sich Marc. 8, 31 und 10, 33, vgl. mit Matth. 16, 21 und 20, 18. Anders liegt es Matth. 27. 1, wo, wegen *πάντες*, die Artikel erfordert wurden.

Marc. 15, 19: *καλάμῳ.* Matth. 27, 30: *τὸν καλ.*, mit Beziehung auf v. 29, welchen Marcus nicht hat.

Marc. 15, 32: Anderen hat er geholfen, sich selber kann der König Israels nicht helfen. Matthäus, der diese Worte nicht mit *σῶσαι* verband, schrieb, 27, 42, ohne Artikel: „König Israels ist er."

Marc. 15, 43: *Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἁρμ.* Der Artikel steht hier um zu verhüten, daß *ἀπό* mit *ἐλθών* verbunden werde. Matthäus sah diesen Grund nicht und ließ, 27, 60, den Artikel weg (vgl. 2, 1).

Marc. 15, 46: *ἐκ πέτρας.* Aus einem der in der Nähe von Golgatha sich befindenden Felsen. Matthäus schrieb: *ἐν τῇ πέτρᾳ*, als ob da nur ein Felsen gewesen wäre.

Aus dieser Uebersicht geht hervor, daß das Weglassen oder Setzen von Artikeln mit dem secundären Charakter des Redactors des Matthäusevangeliums zusammenhängt.

XVI.

Die directe Rede, ohne das recitirende *ὅτι*.

Marcus.		Matthäus.	
1, 15	*λέγων ὅτι.*	4, 17	*ὅτι* weggelassen.
„ 40	*ὅτι ἐὰν θέλ.*	8, 2	„
2, 2	*ὅτι.*	9, 8	„
3, 11	„	4, 24	„
5, 23	„	9, 18	„
„ 28	„	„ 21	„
„ 35	„	„ 22	„
6, 4	„	13, 57	„
„ 14	„	14, 2	„
„ 18	„	„ 4	„
„ 23	„	„ —	„

6, 35	ὅτι.	14, 15	ὅτι weggelaſſen.
7, 20	„	15, 18	„
9, 31	„	17, 22	„
„ 41	„	10, 42	„
10, 33	„	20, 18	„
11, 17	„	21, 13	„
12, 6	„	„ 37	„
„ 7	„	„ 38	„
„ 19	„	22, 24	„
„ 29	„	„ 37	„
13, 6	„	24, 5	„
„ 30	„	„ 34	„
14, 14	„	26, 18	„
„ 27	„	„ 31	„
„ 58	„	„ 61	„
„ 69	„	„ 71	„

Bei Matthäus wird ὅτι bei Einführung directer Reden in guten Handſchriften nur ſechsmal angetroffen, 19, 8; 26, 72. 74. 75; 27, 43. 47, während es auch daſelbſt, 26, 72 und 27, 47 in ℵ nicht geleſen wird, und 26, 74. 75 aus Marc. 14, 71. 72 ſtehen blieb. Der Stelle Matth. 27, 43 entſpricht keine Parallelſtelle des Marcus. Nur einmal ſchreibt Matthäus, 19, 8, ὅτι, wo es bei Marc., 10, 5, nicht ſtand. Die Abweſenheit des recitirenden ὅτι bei der directen Rede iſt das Kennzeichen einer ſpäteren Redaction, welche ὅτι als überflüſſig wegließ. Welchem Gloſſator ſollte es in den Gedanken gekommen ſein, dieſes ὅτι, wo es nicht ſtand, der directen Rede hinzuzufügen. Ueber ὅτι, Marc. 2, 16; 9, 11. 28, wo Matthäus ὅ τι für ὅτι geleſen zu haben ſcheint, ſiehe oben S. 67 und S. 72.

XVII.

Einzahl und Mehrzahl.

Hierher gehört der Gebrauch von ὄχλος bei Marcus, wo Matthäus ὄχλοι ſchreibt. Ὄχλος iſt ein Volkshaufe. Sind es mehrere Zuſammenrottungen oder Karawanenzüge, ſo ſchreibt man ὄχλοι, Schaaren. Die Neigung zu übertreiben[1]), fällt hier bei Matthäus deutlich ins Auge. Man vergleiche:

[1]) S. oben S. 80.

Marcus.		Matthäus.	
3, 9	ὁ ὄχλος.	4, 25	ὄχλοι πολλοί.
4, 1	„	13, 2	„ Vgl. πᾶς ὁ ὄχλος.
„ 36	„	8, 18	„
6, 45	„	14, 22	„
8, 6	„ zweimal.	15, 35	„ zweimal.
12, 12	„	21, 46	„
15, 11	„	27, 20	„

Bei Marcus kommt ὄχλοι nur einmal vor, 10, 1, nämlich bei der Reiſe nach Jeruſalem, wohin mehr als eine Karawane zog; Matthäus zeigt aber auch hier, 19, 1, ſeine Neigung zum Vergrößern, indem er ὄχλοι πολλοί ſchreibt.

Marcus.		Matthäus.	
1, 31	διηκόνει αὐτοῖς. Vgl. v. 29.	8, 15	διηκ. αὐτῷ. Vgl. v. 14.
3, 28	πάντα ἁμαρτήματα, βλασφημίαι.	12, 31	πᾶσα ἁμαρτία — βλασφημία.
„ 35	τὰ θελήματα.	„ 50	τὸ θέλημα[1]).
4, 4	ὃ μέν.	13, 4	ἃ μέν.
„ „	αὐτό.	„ „	αὐτά.
„ 5	ἄλλο.	„ 5	ἄλλα. Vgl. Marc. v. 8.
„ 7	„	„ 7	„
„ „	αὐτό.	„ „	αὐτά.
„ 5	τὸ πετρῶδες. Vgl. v. 16.	„ 5	τὰ πετρώδη.
„ 11	μυστήριον.	„ 11	μυστήρια.
„ 16	οὗτοι.	„ 20	οὗτος.
„ 16	οἱ σπειρόμενοι.	„ „	ὁ σπαρείς.
„ „	οἱ ἀκούσωσιν — λαμβάνουσιν.	„ „	ὁ ἀκούων — λαμβάνων.
„ 17	ἔχουσιν ἐν ἑαυτοῖς.	„ 21	ἔχει ἐν ἑαυτῷ.
„ „	„ πρόσκαιροί εἰσιν.	„ „	πρόσκαιρός ἐστιν.
„ „	σκανδαλίζονται.	„ „	σκανδαλίζεται.
„ 18	οὗτοι — ἀκούσαντες.	„ 22	οὗτος — ἀκούων.
„ 19	αἱ μέριμναι.	„ „	ἡ μέριμνα.
„ „	συμπνίγουσιν.	„ „	συμπνίγει.
„ 20	οἱ σπαρέντες.	„ 23	ὁ σπαρείς.
„ „	καρποφοροῦσιν.	„ „	καρποφορεῖ.

[1]) S. oben S. 98.

4	39	τῷ ἀνέμῳ.	8,	26	τοῖς ἀνέμοις.
„	41	ὁ ἄνεμος.	„	27	οἱ ἄνεμοι.
5,	23	τὰς χεῖρας.	9,	18	τὴν χεῖρα.
„	28	ἱματίων.	„	21	ἱματίου.
6,	8	ῥάβδον.	10,	10	ῥάβδους.
„	„	ζώνην.	„	9	ζώνας.
„	39	ἐπὶ τῷ χόρτῳ.	14,	19	ἐπὶ τοὺς χόρτ.
7,	20	τὸ — ἐκπορευόμενον.	15,	18	τὰ ἐκπορευόμενα.
„	„	ἐκεῖνο.	„	„	ἐκεῖνα.
„	22	βλασφημία.	„	19	βλασφημίαι.
9,	5	ποιήσωμεν (aor. conj.)	17,	4	ποιήσω (fut. ind.) mit Hinblick auf Petrus.
10,	21	ἐν οὐρανῷ.	19,	21	ἐν οὐρανοῖς.
„	29	οἰκία.	„	29	οἰκίαι.
12,	2. 4	δοῦλον.	21,	35. 36	δούλους.
„	10	ἡ γραφή.	„	42	αἱ γραφαί.
„	12	τὴν παραβολ.	„	45	τὰς παραβολ.
„	25	τοῖς οὐρανοῖς.	22,	30	τῷ οὐρανῷ.
13,	16	τὸ ἱμάτιον.	24,	18	τὰ ἱμάτια.
„	31	παρελεύσονται.	„	35	παρελεύσεται.
„	32	ἄγγελος.	„	36	οἱ ἄγγελοι.
„	„	ἐν οὐρανῷ.	„	„	τῷ οὐρ.

Der Gebrauch des Plurals bei Matthäus ist oft Stilverbesserung, wie 13, 4. 5. 7 u. s. w., oder glossematischer Art, wie 21, 35. 36 (s. S. 123), oder wird, wie 21, 45, vom Zusammenhange (vgl. 21, 28) gefordert. Dieselben Gründe entschieden ihn, dann und wann für den Plural bei Marcus den Singular zu schreiben. Dies ist namentlich der Fall Matth. 8, 15 (vgl. v. 14); 9, 18. 21; 12, 31. 50 (S. 98); 17, 4; 24, 35. Ueber 4, 16. 17. 18. 19. 20, wo Matthäus, 13, 20. 21. 22. 23, den Singular hat, soll später geredet werden.

XVIII.

Kürzere und längere Recension von Erzählungen, welche bei Matthäus und Marcus vorkommen.

Bei der Beurtheilung der größeren Ursprünglichkeit von Erzählungen, von welchen sich bei den Evangelisten kürzere und längere Recensionen finden, gilt gemeiniglich die Regel, daß die kürzere die ursprünglichere und die längere, als Erweiterung, erst später entstanden ist.

Von dieſer Regel muß jedoch eine Ausnahme gemacht werden, ſobald ſich ergiebt, daß die kürzere Recenſion, für ſich unverſtändlich, erſt von der längeren das nöthige Licht empfängt. Denn in dieſem Falle muß die kürzere für Abkürzung einer urſprünglich ausführlicheren Erzählung gehalten werden. Bei der Vergleichung einzelner Erzählungen, die Matthäus und Marcus mit einander gemein haben, zeigt ſich, daß Matthäus die kürzere Recenſion hat, und wir haben daher zu unterſuchen, ob nach der aufgeſtellten Regel die Priorität ihm oder allerdings der längeren Recenſion bei Marcus zukommt.

Matth. 9, 1—8. Da Jeſus ihren Glauben ſahe. Worin dieſer Glaube ſich zu erkennen gab, meldet der längere Text des Marcus durch Angabe der Art, wie man, 2, 4, den Kranken durch das Dach herniederließ. Die Rüge des Verhaltens Jeſu durch einige Schriftgelehrte, Matth. 9, 3, findet ihre Erklärung in der Erzählung des Marcus, v. 6, daß „einige Schriftgelehrte allda ſaßen", und ihre Beſchuldigung der Gotteslästerung, Matth. 9, 5, wird erſt durch Marc. 2, 7b verſtändlich. Daß Matthäus die Erzählung abkürzt, iſt dem Umſtande zuzuſchreiben, daß es ihm hauptſächlich um die Wunderthat zu thun iſt, und die Nebenumſtände ihm gleichgültig ſind. Die Wunderſucht des Matthäus blickt hier insbeſondere in den Worten durch: „Jeſus ſahe ihre Gedanken", v. 4, für „Jeſus bemerkte (ἐπιγνούς), daß ſie unter einander redeten (διαλογίζονται)", Marc. v. 8.

Dieſelbe Wunderſucht wurde ſchon früher von uns in der Umſtellung der Worte Matth. 9, 6, vgl. mit Marc. 2, 10[1]), bemerkt, und blickt auch darin durch, daß, während nach Marcus, v. 12, die Menge „Gott preiſt, weil ſie ſolches noch nie geſehen", bei Matth., 9, 8, beſtimmter der Nachdruck auf die „Macht, die Gott dem Menſchen gegeben", gelegt wird.

Matth. 9, 18—26. Daß hier Verkürzung einer urſprünglich ausführlicheren Erzählung, wie Marcus 5, 21 ff. ſie uns leſen läßt, ſtatthat, wird dadurch klar, daß in der kürzeren Erzählung des Matthäus für „meine Tochter liegt im Sterben" (ἐσχάτως ἔχει) geſetzt iſt: „ſie iſt ſoeben geſtorben" (ἄρτι ἐτελεύτησεν), Matth. 9, 18; eine Vorſtellung, welche bei einem urſprünglichen Erzähler, ſelbſt wenn er als Erdichter auftrat, nicht aufkommen konnte, da Jeſus bis dahin nichts gethan hatte, was erwarten laſſen konnte, er werde eine Geſtorbene aufwecken. Urſprünglicher iſt alſo die längere Recenſion des Marcus, nach welcher der Oberſte die Hülfe Jeſu anſpricht, um ſeine kranke Tochter am Leben zu erhalten, und die Nachricht vom Sterben des Töchterchens ſpäter kam, ſo daß die

[1]) S. 108.

Erweckung für den Vater eine Ueberraſchung wurde. Ferner iſt εἰσελθών, Matth. 9, 25, nachdem Jeſus bereits in das Haus des Oberſten getreten, v. 23, unverſtändlich ohne den Bericht des Marcus, daß Jeſus erſt die Wohnung des Oberſten, v. 38, und danach das Krankenzimmer betrat, wo das Kind lag (εἰσπορεύεται ὅπου ἦν τὸ παιδίον), v. 40. Dem Matthäus war es auch hier genug, das Wunder herauszukehren, und er ließ daher die Nebenumſtände weg.

Auch die Erzählung von der Heilung des blutflüſſigen Weibes, Matth. 9, 20—22, iſt ſichtlich eine verkürzte Recenſion von Marc. 5, 25—34. Nach Matthäus fragt man vergeblich, wofern man nicht die Allwiſſenheit Jeſu zu Hülfe ruft, wie er, wenn er berührt wurde, die Abſicht kannte, in der dies ſtatt hatte, und von der Krankheit der Frau wußte, v. 22. Nach Marcus, v. 33, wußte es Jeſus durch die Ausſage der Frau ſelber. Ferner iſt bei Matthäus Jeſus ſelber der Urheber der Heilung: bei Marcus geſchieht ſie neben Jeſu durch den Glauben der Frau. Daß Jeſus „bemerkte, daß Kraft von ihm ausgegangen war", Marc. 5, 30 (worüber ſpäter), iſt eine ſubjective Meinung des Referenten, welche Luc. 8, 46 Jeſu ſelber in den Mund legt.

Matth. 14, 34—36. Dieſer Bericht iſt wieder eine Abkürzung von Marc. 6, 53—56. Nach Marcus beſucht Jeſus die Flecken der Gegend, und man brachte die Kranken zu ihm, wo man hörte, daß er da war. Für Matthäus war die Wundererwähnung genug, und die Nebenumſtände konnten bei Seite bleiben.

Matth. 14, 6—12. Dieſer Bericht iſt minder ausführlich, als Marc. 6, 21—29. Aus beiden Erzählungen erſieht man, daß Johannes das Schlachtopfer der Wuth des Herodes wurde. Dies ſtimmt ſehr gut zu dem Bericht des Marcus, daß Herodias, nachdem ſie bis dahin vergeblich auf den Tod des Johannes gedrungen, weil Herodes ihn fürchtete, Marc. 6, 20, jetzt von einer günſtigen Gelegenheit Gebrauch machte, ihr Ziel zu erreichen, v. 21. Bei Matthäus dagegen, bei welchem Herodias, 14, 8, ebenfalls die Urheberin der That war, und welchem zufolge Herodes nicht anders als „mit Betrübniß", v. 9, die Enthauptung des Johannes beſchloß, ſtimmt dieſer Bericht nicht mit dem Voraufgehenden, 14, 5, daß Herodes den Johannes gern getödtet hätte, jedoch aus Furcht vor dem Volke davon abſtand. Die Worte „ſie tanzte vor ihm", Matth. 14, 6, erhalten ferner erſt ihr Licht durch den Bericht, Marc. 6, 21. 22, daß da „ein Feſtmahl" gehalten wurde, welches Herodes an ſeinem Geburtstage ſeinen Großen des Reichs, den Kriegsoberſten und Vornehmen aus Galiläa, angerichtet, und daß die Tochter der Herodias bei dieſer Gelegenheit (in den Saal) eintrat. Ebenſo erhält der Bericht, Matthäus v. 8, daß die

Tochter auf Antrieb ihrer Mutter das Haupt des Johannes forderte, erſt Licht von dem Umſtande, Marc. v. 24, daß die Tochter „hinausging“ um ihre Mutter zu fragen, was ſie fordern ſolle. Daß der König dieſe Bitte erfüllte, wird auch erſt deutlich durch Marc., v. 25, daß die Tochter in den Feſtſaal mit der Antwort zurückkehrte. Auch wird das Kommen der Jünger des Johannes, Matth. v. 12, erſt durch Marc., 6, 29, motivirt, daß ſie von dem Geſchehenen gehört hatten (ἀκούσαντες). Die ſpätere Redaction des Matthäus geht endlich ſonnenklar daraus hervor, daß Marc. 6, 17—29 eine zwiſchenein geſchobene Erzählung deſſen iſt, was vorher mit Johannes ſich zugetragen hatte, auf Anlaß und zur Erklärung des Ausrufs des Herodes v. 16. Matthäus überſah dies und knüpft, wie ἀκούσας ὁ Ἰησ. 14, 13 ergiebt, die Weiterführung der Geſchichte an dieſe Erzählung einer früheren Begebenheit in ungereimter Weiſe, als ob 14, 3—11 der Zeit nach auf 14, 1. 2 und 14, 13 auf v. 12 folgte! Bei Marcus dagegen behält die Zwiſchenerzählung ihren Charakter bei und 6, 30 ſchließt ſich an v. 13.[1])

Matth. 17, 14—21. Die Austreibung des Dämons, v. 18, ſteht bei Matthäus unerklärt da, indem im Vorausgehenden der Kranke als ein Mondſüchtiger beſchrieben iſt, v. 15. Die Erzählung wird erſt durch den Bericht des Marc. 9, 17 (vgl. v. 20) deutlich, daß er einen ſtummen Teufel hatte. Die längere Recenſion ergiebt ſich dadurch als die urſprünglichere.

Matth. 26, 18. Die Worte πρὸς τὸν δεῖνα, v. 18, können nicht für Worte des Evangeliſten gehalten werden, der ſich des Namens der Perſon nicht erinnerte. Welcher Schriftſteller ſollte ſich wohl ſo ausdrücken: Jeſus ſagte: Geht in die Stadt zu Jemand, deſſen Namen ich (Matthäus) mich nicht erinnere, und ſaget ihm u. ſ. w.? In dieſem Falle würde doch der Evangeliſt geſchrieben haben: καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς εἰς τὴν πόλιν πρὸς ἄνθρωπόν τινα, λέγων Εἴπατε αὐτῷ, oder etwas Aehnliches. Die Worte πρὸς τὸν δεῖνα gehören hier ſichtlich zu der Rede Jeſu ſelber, welcher die Perſon, die er als den Jüngern bekannt vorausſetzte, nicht nennen will. Mit dieſer Vorausſetzung iſt aber die Frage der Jünger, v. 17, wo ſie das Paſcha bereiten ſollten, im Widerſpruch. Wußten ſie dies nicht, ſo konnten ſie, ohne nähere Anweiſung, den Mann, der gemeint war, nicht finden, und es bleibt ihr wirkliches Gehen zu dieſer Perſon, v. 19, unerklärlich. Dieſe Schwierigkeit löſt erſt die Annahme, daß Matthäus eine ausführlichere Erzählung abgekürzt hat. Nach Marc. 14, 13 wird der jeruſalemiſche Freund nicht genannt, aber den Jüngern wird es durch

[1]) Vgl. oben S. 33.

ein Zeichen möglich gemacht, ihn zu finden. Die längere Erzählung des Marcus ist die ältere, ohne daß daraus folgt, daß nicht eine spätere Tradition auf die Vorstellung des Marcus von Einfluß gewesen wäre.

XIX.

Malerische Züge und kleine Eigenthümlichkeiten im Marcus, die bei Matthäus nicht gefunden werden.

Marc. 1, 9. Jesus kam aus Nazareth.

Marc. 1, 13. Er war bei den Thieren.

Marc. 1, 20. Sie ließen ihren Vater Zebedäus zurück in dem Schiff mit den Tagelöhnern.

Marc. 1, 29—31. Sie kamen in das Haus des Simon und Andreas mit Johannes und Jakobus. Sie sagten ihm von ihr. Jesus trat zu ihr und faßte sie bei der Hand.

Marc. 1, 43. Er trieb ihn (zur Thüre) hinaus.

Marc. 1, 45. Er aber, da er hinauskam, hob an es laut zu verkündigen.

Marc. 2, 1. Und nach einigen Tagen kam er — und man hörte, daß er zu Hause war.

Marc. 2, 3. Ein Lahmer, getragen von vieren.

Marc. 2, 4. Und da sie nicht konnten nahe herzu kommen wegen des Volks, deckten sie das Dach ab, wo er war, machten eine Oeffnung und ließen das Bett nieder, worauf der Lahme lag.

Marc. 2, 11. 12. Ich sage dir, stehe auf! — Alle entsetzten sich — und sagten: wir haben solches nie gesehen!

Marc. 2, 15. 16. Nach der besseren Lesart von ℵ zu übersetzen: „(denn ihrer waren viele). Und auch Schriftgelehrte der Pharisäer waren ihm gefolgt. Und als sie ihn sahen u. s. w.“

Marc. 2, 18. Und die Jünger des Johannes und die Pharisäer fasteten (S. S. 68).

Marc. 2, 23. Sie fingen an einen Weg zu machen (S. S. 68).

Marc. 3, 2. Und sie achteten auf ihn, ob er am Sabbath ihn heilen würde.

Marc. 3, 4. Ist es erlaubt, am Sabbath Gutes zu thun oder Böses zu thun? Und sie schwiegen.

Marc. 3, 6. Und die Pharisäer hielten Rath mit den Herodianern.

Marc. 3, 10—12. Alle, die geplagt waren, überfielen ihn, um ihn anzurühren. Die unreinen Geiſter fallen vor ihm nieder und erkennen ihn für Gottes Sohn! Jeſus bedrohte ſie hart, daß ſie ihn nicht offenbar machen ſollten.

Marcus 3, 13—17. Jeſus ſtieg auf den Berg und rief zu ſich die er wollte; und er ordnete zwölf, daß ſie bei ihm ſein ſollten und daß er ſie ausſendete zu predigen und daß ſie Macht hätten die Teufel auszutreiben. Und er gab Simon den Namen Petrus; und Jakobus — und Johannes — und gab ihnen den Namen Boanerges.

Marc. 3, 20. Und ſie kamen nach Hauſe.

Marc. 3. 21. Die um Jeſus ſtanden, gingen hinaus um ihn zu halten, denn ſie ſprachen: er iſt von Sinnen.

Marc. 3, 31. Die Mutter und die Brüder kommen in Kapernaum an und finden ihn umgeben nicht nur von ſeinen Jüngern, ſondern auch von andern, welche maleriſch als um ihn herum im Kreiſe ſitzend vorgeſtellt werden, v. 32. 34.

Marc. 4, 10. Marcus berichtet, daß Jeſus außer den Zwölfen noch andere zu ſeinem näheren Umgange zuließ (*οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα*).

Marc. 4, 36. Sie nahmen ihn mit, wie er im Schiff war, d. i. ohne daß er erſt nach Hauſe ging um ſich mit dem Nöthigen für die Ueberfahrt zu verſehen.

Marc. 4, 36. Es waren noch andere Schiffe bei ihm.

Marc. 4, 38. *Ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον.* Jeſus legte ſich zur Ruhe auf die im Schiffe ſich befindende Ruhebank, auf welcher man ſitzen, oder auch, wenn man ſchlafen wollte, das Haupt niederlegen konnte.

Marc. 4, 38. Fragſt du nichts danach, daß wir verderben?

Marc. 4, 39. Und er ſprach zu dem Meer: Schweig' und verſtumme!

Marc. 5, 2. Bei der Ankunft im Lande der Gadarener tritt Jeſus aus dem Schiff.

Marc. 5, 3 ff. Beſchreibung des Beſeſſenen. Niemand konnte ihn binden, auch nicht mit Ketten. Denn er, mit Feſſeln und Ketten gebunden, hatte oft die Ketten zerbrochen und die Feſſeln zerriſſen, und Niemand konnte ihn zähmen, und er war allezeit, Tag und Nacht, in den Gräbern und auf den Bergen, ſchrie und ſchlug ſich mit Steinen, v. 5. Auf die Frage Jeſu: wie heißeſt du, gab er zur Antwort: mein Name iſt Legion, v. 9, und bat, daß Jeſus ihn nicht möchte aus der

Gegend treiben. Eine große Heerde Schweine, gegen zwei tausend an Zahl, weideten am Berge, v. 11. Auf das Gerücht von dem, was geschehen, kam man aus der Stadt und vom Lande eilig herbei und sahe den Besessenen sitzen, bekleidet und vernünftig. Dieser wünschte Jesu zu folgen. Jesus gestattet es ihm nicht, sondern sagt ihm: Gehe hin in dein Haus zu den Deinen und verkündige ihnen, wie Großes dir der Herr gethan und wie er sich deiner erbarmt hat. Der Besessene geht darauf hin und verkündigt seine Heilung in der Dekapolis, zu großer Verwunderung aller.

Marc. 5, 21—24; 35—43. In der Erzählung der Auferweckung des Töchterleins zu Kapernaum giebt Marcus an, daß der Vater die Hülfe Jesu zur Rettung seiner Tochter, die am Sterben lag, anrief. Unterwegs erhält der Vater die Nachricht, daß seine Tochter gestorben und die Hülfe Jesu deshalb nicht mehr nöthig ist. Allein Petrus, Jakobus und Johannes traten mit Jesus in das Haus ein, und wurden mit dem Vater und der Mutter in die Kammer, wo das Kind war, eingelassen. Das Töchterchen war zwölf Jahre alt und, nachdem sie auferweckt worden, wandelte sie, und Jesus sagte, daß man ihr zu essen geben sollte.

Marc. 5, 25—34. Von dem blutflüssigen Weibe erzählt Marcus, v. 25—34, näher den Umstand, daß sie von vielen Aerzten viel gelitten und alles das Ihre ausgegeben und keine Hülfe gefunden, sondern es nur schlimmer geworden war; daß sie schon auf das bloße Anrühren des Kleides Jesu an ihrem Leibe es fühlte, daß sie von ihrer Plage genesen war. Jesus sieht sich unter der Menge um und fragt: wer hat mich angerührt? Ueber diese Frage verwundern sich die Jünger wegen des Drängens der Menge. Die schon geheilte Frau sagt darauf Jesu die ganze Wahrheit und wird von ihm ihres Glaubens halber gepriesen.

Marc. 6, 5. Marcus hat hier das Besondere, daß Jesus wegen des Unglaubens der Einwohner von Nazareth keine Wunder thun konnte.

Marc. 6, 19. 20. Nach Marcus war es nicht Herodes, sondern Herodias, die, auf Johannes erbittert, auf seinen Tod drang, aber ihr Ziel nicht erreichte, weil Herodes den Johannes für einen gerechten und heiligen Mann hielt, ihn in Schutz nahm, ihn gern hörte und auf seinen Rath sogar vieles that.

Marc. 6, 23. Herodes schwört seiner Tochter: ich will dir alles geben, bis zur Hälfte meines Königreichs, und schickt, v. 27, einen

aus ſeiner Leibwache (σπεκουλάτορα) nach dem Gefängniſſe, um Johannes zu enthaupten.

Marc. 6, 30—44. V. 33: Sie kamen ihm zuvor. In der Beſchreibung der Speiſung fehlt es auch bei Marcus nicht an maleriſchen Zügen, wie z. B., daß die Menge in Gruppen von hundert und funfzig, ſich auf das grüne Gras lagerte.

Marc. 6, 45—52. Auf der Rückreiſe wird die nähere Angabe gemacht, daß die Jünger auf Jeſu Geheiß in der Richtung von Bethſaida fuhren, und daß Jeſus, welcher ihnen über den See nachreiſte, an ihnen vorübergehen wollte, v. 48.

Marc. 6, 53—56. Bei der Ankunft im Lande Genezareth legen ſie an. Jeſus durchzieht die ganze Landſchaft und überall, wo man hörte, daß er da war, brachte man Kranke auf Kiſſen zu ihm und legte in den Städten und Dörfern, wo er einzog, die Kranken auf den Markt.

Marc. 7, 24. Auf den Grenzen von Tyrus wünſchte Jeſus unbekannt zu bleiben. Jeſus geht in ein Haus und wollte nicht, daß es jemand wüßte, doch konnte er nicht verborgen bleiben.

Marc. 9, 14—24. Lebendig iſt die Beſchreibung der Erſcheinungen der Fallſucht, Marc. 9, 18. 20. 22. 24. Die geheime Unterredung mit den Jüngern hatte in einem Hauſe ſtatt, 9, 28. Jeſus reiſt von da durch Galiläa und will incognito reiſen.

Marc. 9, 33. Zu Kapernaum fand, nach der Rückkehr Jeſu nach Hauſe, das Geſpräch über den Rangſtreit ſtatt, welcher unterwegs unter den Jüngern entſtanden war.

Marc. 10, 1. In der Erzählung der Reiſe Jeſu nach Jeruſalem iſt Marcus ebenfalls reich an kleinen Nebenzügen. Z. B. v. 1, daß Jeſus die Reiſe nach Judäa unternahm und zwar durch das Gebiet jenſeit des Jordan, während man gewöhnlich durch Samaria zog. Auch bei der Erwähnung der Volkshaufen, welche Jeſum begleiteten, hat das Wort wieder Bedeutung. Das auf dem Wege gepflogene Geſpräch über die Eheſcheidung wird in einem Hauſe 10, 10, vermuthlich in einem der Flecken, durch die man zog, fortgeſetzt. Ferner erzählt Marcus unter den Nebenumſtänden der Reiſe, daß das Geſpräch mit dem Reichen ſtattfand, als Jeſus hinausging, 10, 17, woraus ſich alſo ergiebt, daß Jeſus durch eine Stadt oder einen Flecken gezogen war.

Marc. 10, 32. Auf der weiteren Reiſe ſonderte ſich Jeſus von ſeinen Jüngern ab, ſo daß ſie über dieſe ungewohnte Erſcheinung beſtürzt waren und ihm mit Furcht folgten. Jeſus tritt ſpäter wieder zu ihnen, und kündigt

ihnen ſein nahendes Ende an, 10, 33. 34. Danach kommt er in Jericho an 10, 46, und heilt einen Blinden, mit Namen Bartimäus. Jeſus ließ ihn rufen. Man rief ihn und ſagte: ſei getroſt, er ruft dich. Hierauf warf der Blinde ſein Kleid ab, ſprang auf und kam zu Jeſu, v. 49. 50.

Marc. 11, 4. Die Jünger fanden das von Jeſu beſtellte Füllen gebunden an der Thür, draußen auf der Straße. Nach ſeiner Ankunft in Jeruſalem beginnt Jeſus damit, im Tempel alles zu beſehen, 11, 11, und begiebt ſich, als es ſchon Abend war, nach Bethanien, 11, 11. Des anderen Tages ſieht er auf ſeinem Gange nach Jeruſalem einen Feigenbaum in Blättern, und ging, da ihn hungerte, darauf zu, ob er auf ihm vielleicht etwas finden möchte. 11, 12. 13.

Marc. 11, 16. Bei der Tempelreinigung läßt Jeſus nicht zu, daß jemand ein Gefäß durch den Tempel trüge.

Marc. 12, 34. Jeſus ſagt einem verſtändigen Schriftgelehrten: du biſt nicht fern vom Reiche Gottes.

Marc. 13, 1. Beim Hinausgehen aus dem Tempel machen die Jünger Jeſum nicht nur auf die Tempelbauten aufmerkſam, ſondern auch auf die großen Steine, woraus er gebaut war. Jeſus ſetzt ſich auf dem Oelberge dem Tempel gegenüber, und wird darauf beſonders von Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas befragt v. 3.

Marc. 14, 1. Zwei Tage vor dem Feſte berathen die Hohenprieſter über die Art, wie ſie Jeſum aus dem Wege räumen möchten.

Marc. 14, 3. 5. 8. Marcus berichtet, daß der Balſam echte Narde war, im Werth von mehr als 300 Denaren, und wie dieſer Liebesbeweis für Jeſu Gefühl eine Salbung zum Tode war (προέλαβε μυρίσαι).

Marc. 14, 10, 11. Judas geht zu den Hohenprieſtern, die ihm Geld verſprechen.

Marc. 14, 12—16. Am 14ten Niſan ſchickt Jeſus zwei Jünger nach Jeruſalem und giebt mittelſt eines verabredeten Zeichens an, wo er das Paſcha feiern will.

Marc. 14, 31. Dem wiederholten Verſprechen des Petrus fügt Marcus die Worte „noch viel ſtärker" hinzu, v. 31, und berichtet das Wort Jeſu an Petrus in Gethſemane: Simon, ſchläfſt du? v. 37.

Marc. 14, 44. 45. Bei der Gefangennehmung berichtet Marcus das Wort des Judas: „führt ihn ſicher weg", wie auch den Ausruf: Rabbi, Rabbi! als habe er Jeſum warnen wollen.

Marc. 14, 53. Die Prieſter und Aelteſten gehen zugleich mit Jeſu hinein zum Hohenprieſter. Auch Petrus kommt dahin und ſetzt ſich zu den Dienern, v. 54, unten, d. i. im inneren Raume, von wo man

nach dem höher gelegenen Gerichtssaal auf einigen Stufen gelangte, v. 66. Schon bei der zweiten Verleugnung im Vorhof ließ ein Hahnenschrei, v. 68, und bei der dritten Verleugnung zum zweitenmal sich hören, v. 72.

Marc. 14, 56. 59. Die vor Kaiphas abgelegten Zeugnisse stimmten nicht überein.

Marc. 14, 65. Bei dem herausfordernden „Weissage" fügt Marcus hinzu, daß man Jesu das Angesicht bedeckte, und daß die Diener ihm ins Gesicht schlugen.

Marc. 15, 1. Die Versammlung in der Morgenfrühe, welche Matthäus nicht motivirt, hat nach Marcus den Zweck zu berathen über die Art, wie man das Todesurtheil an Jesu vollstrecken solle.

Marc. 15, 8. Nicht bei Pilatus, sondern bei dem Volk ist die Initiative in der Forderung der Freilassung eines der Gefangenen.

Marc. 15, 21. Marcus erzählt, daß Simon von Cyrene, beim Hinausgange nach Golgatha vom Lande kam und so eben vorübergieng.

Marc. 15, 23. Auf Golgatha angekommen, bietet man Jesu Wein an mit Myrrhen gemischt. Die Kriegsleute warfen über seine Kleider das Loos, um zu bestimmen, was jeder erhalten solle, v. 24. Charakteristisch sind ferner das verhöhnende Ha (οὐά), v. 29, und der Ausruf des Hauptmanns, in Verbindung mit dem mächtigen Schrei, womit Jesus den Geist aufgegeben hatte, v. 37. 39.

Marc. 15, 40. 41. Unter den Frauen bei dem Kreuze nennt allein Marcus die Salome, und erzählt, daß sie und die übrigen Frauen Jesu aus Galiläa gefolgt waren, um ihm zu dienen.

Marc. 15, 43. Ueber Joseph von Arimathia berichtet Marcus, daß er ein Rathsherr war, und daß Pilatus, verwundert, daß Jesus schon gestorben war, sich darüber vom Centurio vergewissern ließ, v. 44. 45. Die Frauen sahen, 15, 47, wohin der Leib gelegt ward, und kauften nach dem Sabbath Specereien, um den Leichnam zu balsamiren, 16, 1. Auch erwähnt Marcus, 16, 3, ihre Besorgniß um den Stein, und wie sie, am Grabe angekommen, ihn abgewälzt sahen, 16, 4. 5; wie darauf ein Engel ihnen auftrug, die Botschaft von der Auferstehung den Jüngern, insonderheit aber dem Petrus zu bringen, 16, 7, aber daß sie, aus Furcht, niemand etwas sagten, v. 8.

Gleicherweise ist Marcus, im Unterschiede von Matthäus, reich im Zeichnen der Haltung und der Gemüthsstimmungen der handelnden oder redenden Personen.

Marc. 1, 7: er bückte ſich; 1, 31: er trat herzu; 1, 41: innerlich bewegt; 1, 43: er bedrohte ihn; 2, 6: ſie ſaßen allda; 2, 12: hob ſein Bett auf und ging vor aller Augen hinaus, ſo daß alle ſich entſetzten; 3, 4: ſie ſchwiegen; 3, 5: er ſahe ſie ringsum an mit Zorn und war betrübt über ihr verſtocktes Herz; 4, 41: ſie fürchteten ſich mit großer Furcht; 5, 6: er lief herzu; 5, 15: ſie fürchteten ſich; 5, 20: ſie verwunderten ſich; 5, 42: ſie entſetzten ſich über die Maßen; 6, 6: er verwunderte ſich; 6, 53: ſie legten an; 7, 24: er ſtand auf; 7, 30: ſie ging hin in ihr Haus; 8, 3: nach Hauſe; 9, 6: er wußte nicht, was er antworten ſollte, denn ſie waren voll Furcht; 9, 15: als das Volk ihn ſah, entſetzten ſie ſich, liefen hinzu und grüßten ihn; 9, 25: Jeſus ſah, daß das Volk zuſammenlief; 9, 32: ſie fürchteten ſich ihn zu befragen; 9, 35: er ſetzte ſich; 9, 36 und 10, 16: nahm es in ſeine Arme; 10, 1: ſtand auf; 10, 14: ward unwillig; 10, 17: fiel ihm zu Füßen; 10, 21: da er ihn anſah, gewann er ihn lieb; 10, 22: er wurde traurig; 10, 23: Jeſus blickte umher; 10, 24: ſie ſtanden beſtürzt; 10, 32: Jeſus ging ihnen voraus und ſie waren beſtürzt und folgten mit Furcht; 10, 50: er warf ſein Kleid ab und ſprang auf; 11, 18: ſie entſetzten ſich über ſeine Lehre; 11, 27: Jeſus wandelte im Tempel; 13, 3: dem Tempel gegenüber; 14, 3: ſie zerbrach die Flaſche; 14, 5: ſie murrten über ſie; 14, 11: ſie wurden froh; 14, 12: hingehend; 14, 40: ſie wußten nicht, was ſie ihm antworten ſollten; 14, 54 und 67: Petrus ſaß bei dem Feuer ſich zu wärmen; 14, 67: ſie ſahe ihn an; 14, 72: er gedachte daran; 15, 39: ihm gegenüber; 15, 43: er wagte es; 16, 5: ſie entſetzten ſich.

Noch beachte man, wie Marcus die Begeiſterung zeichnet, die das Volk für Jeſum erfüllte.

Marc. 1, 33: und die ganze Stadt verſammelte ſich vor der Thür.

Marc. 1, 45: er konnte nicht mehr öffentlich in eine Stadt gehen; — und ſie kamen zu ihm von allen Enden.

Marc. 2, 2: und alsbald verſammelten ſich viele, ſo daß ſie nicht Raum hatten auch draußen vor der Thür.

Marc. 2, 13: und die ganze Schaar kam zu ihm.

Marc. 3, 9: und er ſagte, daß ſie ihm immer ein Schifflein halten möchten, um des Volkes willen, daß ſie ihn nicht drängten.

Marc. 3, 20: und da kam abermal das Volk zuſammen, ſo daß ſie nicht Raum hatten zu eſſen.

Marc. 3, 32: und das Volk ſaß um ihn.

Marc. 4, 10: fragten ihn die um ihn waren ſammt den Zwölfen.

Marc. 5, 21: es verſammelte ſich viel Volk bei ihm.

Marc. 5, 24: es folgte ihm viel Volks nach und ſie drängten ihn.

Marc. 5, 31: du ſiehſt, daß dich das Volk drängt.

Marc. 6, 31: denn ihrer waren viele, die ab und zugingen, und ſie hatten nicht einmal Zeit zu eſſen.

Marc. 6, 55: und ſie liefen in das ganze umliegende Land und hoben an die Kranken herum zu führen auf Betten, wo ſie hörten, daß er da war.

Marc. 8, 34: und er rief zu ſich das Volk ſammt ſeinen Jüngern.

Marc. 11, 18: ſie fürchteten ſich vor ihm, denn alles Volk verwunderte ſich über ſeine Lehre.

Großen Nachdruck legt Marcus auf die Unterweiſung Jeſu.

Marcus.		Matthäus.	
1, 22	ſie ſtanden verwundert über ſeine Lehre.	„	
„ 27	eine neue Lehre mit Gewalt.	„	
2, 2	er ſagte ihnen das Wort.	9, 1	weggelaſſen.
„ 13	und er lehrte ſie.	9, 9	„
4, 2	in ſeiner Predigt (vgl. 12, 38).	13, 3	„
6, 30	was ſie gelehrt hatten.	14, 13	„
„ 34	er fing an eine lange Predigt.	„ 14	„
10, 1	und wie ſeine Gewohnheit war, lehrte er ſie abermal.	19, 12	und er heilte ſie.
11, 17	und er lehrte und ſprach zu ihnen.		
11, 18	alles Volk verwunderte ſich ſeiner Lehre.	21, 14	es gingen zu ihm Blinde und Lahme in den Tempel, und er heilte ſie.
12, 35: er lehrte im Tempel.		22, 41	weggelaſſen.

Bei Matthäus ſteht, mit Ausnahme der großen Redeſtücke, das lehrende Element weniger als die Wunder Jeſu im Vordergrunde.

Dieſe kleinen beſonderen Züge, meiſt ohne hiſtoriſchen Belang, können nicht wohl auf Rechnung eines ſpäteren Redactors geſetzt werden. Sie gehören zu dem belebten Stil des Marcus, der ſich, wie wir ſahen, auch in dem Gebrauch des εὐθύς, der Präſentia und Imperfecta u. ſ. w. ausprägt, und werden ihrer Unerheblichkeit halber von Matthäus weggelaſſen. Daß dieſes eine und andere den Augenzeugen beweiſen ſollte, wird hiermit natürlich nicht behauptet.

XX.

Eigennamen.

Daß das Nennen von Eigennamen nicht als Beweis für die Urſprünglichkeit einer Erzählung gelten kann, ergiebt der Umſtand, daß anerkannt ſpätere Stücke ſich gerade durch die Angabe von Eigennamen charakteriſiren. Man denke an die apokryphiſchen Schriften, worin die Namen vorkommen z. B. des blutflüſſigen Weibes, Marc. 5, 25, der Schweſtern Jeſu, 6, 3, der Frau des Pilatus, Matth. 27, 19, der beiden Schächer, Marc. 15, 27, des Kriegsknechts, welcher in die Seite Jeſu ſtach, Joh. 19, 34 u. ſ. w.

Alle dieſe Namen kommen in unſern Evangelien noch nicht vor, was für ein Merkmal ihrer größeren Urſprünglichkeit zu halten iſt.

Hat Marcus dies in mancher Hinſicht mit den anderen Evangeliſten gemein, ſo unterſcheidet er ſich, wo er Namen nennt, namentlich von Matthäus durch größere Genauigkeit. Johannes heißt noch nicht „der Täufer" (ὁ *βαπτιστής*), aber ὁ *βαπτίζων* oder kurzweg Johannes (ſ. 1, 14; 6, 14. 21, vgl. mit Matth. 3, 4 und 14, 2). Auch Marc. 6, 24 ſcheint, nach ℵ B D L, und v. 25, nach L, *βαπτίζοντος* geleſen werden zu müſſen. Nur Marc. 8, 28 ſteht, wie Matth. 16, 14, ὁ *βαπτιστής*, was vielleicht ebenfalls ſpäteren Urſprungs iſt.

Petrus heißt Simon, Marc. 1, 16. 29. 30. 36; 3, 16; 14, 37, wo in den Parallelſtellen bei Matthäus entweder kurzweg Petrus, 4, 18; 8, 14; 10, 2; 14, 23; 15, 15; 16, 16; oder Simon Petrus, oder Simon, genannt Petrus, ſteht.

Levi, Marc. 2, 14 (vgl. 3, 18), iſt noch nicht der Apoſtel Matthäus, Matth. 9, 9, und dieſer noch kein Zöllner geworden, Matth. 10, 3. Auch Thaddäus führt, Marc. 3, 18, noch nicht den wahrſcheinlich erſt ſpäteren Beinamen Lebbäus (der Beherzte), Matth. 10, 3, und Judas heißt Iſcharioth, 3, 10; 14, 10, was erſt ſpäter in „der Iſchkariothe", Matth. 10, 4; 26, 14, verändert wurde.[1])

Der römiſche Landvogt heißt kurzweg Pilatus, Marc. 15, 1, und nicht, wie Matth. 27, 2, Pontius Pilatus. Selbſt der Name des Hohenprieſters, vor welchem Jeſus zu Recht ſtand (der bekannte Kaiphas), wird bei Marcus nirgends genannt (vgl. Marc. 14, 53 mit Matth. 26, 57).

Die Tochter des Herodes hieß, nach Joſephus, Ant. 18, 5. 4, Salome, wird aber von Matthäus nicht mit Namen genannt. Wahrſchein-

[1]) S. oben S. 69.

lich ist auch der Name Jairus, Marc. 5, 22, welcher in D und einzelnen Handschriften der Itala nicht gelesen wird, aus Luc. 8, 41 eingeschlüpft.

In der Erzählung von der Salbung zu Bethanien, Marc. 14, 3—9, Matth. 26, 6 ff., wird das Weib noch nicht als Maria gedacht, wie Joh. 12, 3. Eben so wenig ist in dieser Erzählung von Judas die Rede, Joh. 12, 4. Auch derjenige, welcher in Gethsemane dem Dienstknecht des Hohenpriesters das Ohr abhieb, wird Marc. 14, 47 nicht näher, sondern als „einer von denen, die dabei standen" bezeichnet, bei Matthäus 26, 51, als „einer von denen, welche mit Jesu waren", wahrscheinlich daher als einer der Zwölf. Erst im vierten Evangelium wird er Simon Petrus, Joh. 18, 10. Eben so heißt der bei Marcus, Matthäus und Lucas noch unbekannte Knecht erst im vierten Evangelium, am a. O. Malchus.

Keine Mühe wird ferner von Marcus oder den andern Synoptikern darauf gewendet, ihren Erzählungen Lebendigkeit durch das Nennen von Personen zu geben, welchen Jesus auf seinen Reisen begegnete, wie dem blutflüssigen Weibe, Marc. 5, 25, der syrophönicischen Mutter, 7, 25, dem reichen Manne, Marc. 10, 17, oder dem Jüngling in Gethsemane, 14, 51. Selbst die Schwestern Jesu, 6, 3, und die beiden Jünger, Marc. 14, 13 (vgl. Luc. 22, 8), werden nicht mit Namen genannt.

Dieser Sparsamkeit in der Angabe von Namen, welche vielleicht selbst den ersten Jüngern Jesu unbekannt waren, stehen einige wenige Namen gegenüber, welche bei Marcus und nicht bei Matthäus vorkommen. Marcus allein berichtet die Gegenwart der drei Jünger im Sterbehause des Obersten, 5, 37, vgl. Matth. 9, 23, welche jedoch ebenfalls, und zwar bei beiden Evangelisten, in Gethsemane vorkommen, Marc. 14, 33; Matth. 26, 37.

Unter den Frauen auf Golgatha, Marc. 15, 40, kommt eine gewisse Salome vor. Wer sie weiter war, geht aus der Erzählung des Marcus nicht hervor. Matthäus nennt, 27, 56, an ihrer Stelle „die Mutter der Söhne des Zebedäus". Wäre Salome der Name, welchen eine spätere Ueberlieferung „der Mutter dieser beiden Söhne", nach Matthäus Angabe, beigelegt hatte, so würde der Ueberarbeiter oder Glossator wahrscheinlich nicht kurzweg Salome, sondern Salome, die Mutter u. s. w., geschrieben haben. Dagegen aber scheint Matthäus in dieser Salome, mit welchem Recht müssen wir dahingestellt sein lassen, die Mutter des Bruderpaars vermuthet zu haben, die ihm zufolge sich unter den Frauen befand, welche Jesum aus Galiläa nach Jerusalem begleitet hatten, Matth. 20, 20 (vgl. Marc. 15, 40). Unter diesen Frauen kommt auch eine gewisse Maria vor, nach Marc. 15, 40 und Matth. 26, 56, die Mutter von Jakobus und Joses. Die Wiederholung dieser Angabe Marc. 15, 47 ohne Jakobus, und 16, 1 ohne Joses (vgl. Matth. 27, 61; 28, 1), und die Er-

wähnung der Salome, Marc. 16, 1, iſt vielleicht nicht urſprünglich. Ob Alphäus, der Vater des Levi, Marc. 2, 14, Bartimäus, der Sohn des Timäus, Marc. 10, 46, Alexander und Rufus, Marc. 15, 2, die Söhne des Simon von Cyrene, und Simon, der Ausſätzige, Marc. 14, 3, Matth. 26, 6, dem älteren Marcus angehören, ſoll ſpäter unterſucht werden.

XXI.

Perikopen, welche bei Marcus, aber nicht bei Matthäus vorkommen.

Mar. 1, 21—28. Dieſe Erzählung, welche bei Marcus ſehr gut in den Zuſammenhang paßt, hat Matthäus nicht. Daß der Redactor ſie kannte, beweiſt die Stellung von *ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς*, Marc. 1, 22, am Schluſſe der Bergpredigt, Matth. 7, 28. Man erinnere ſich ferner, was über die Gleichförmigkeit dieſer Erzählung mit Marc. 5, 1 ff. und der Herübernahme dieſer Beſeſſenen in der Zweizahl, Matth. 8, 28, geſagt iſt[1]) um ſich zu überzeugen, daß nicht Marcus dieſe Erzählung dem Matthäus hinzugefügt, ſondern daß umgekehrt Matthäus ſie aus ſeiner Quelle weggelaſſen hat.

Marc. 1, 35—39. Ergab ſich uns früher der Mangel an Zuſammenhang zwiſchen Matth. 8, 16. 17 und v. 18 ff.[2]), ſo iſt die Perikope, welche auf dieſelbe Erzählung bei Marcus, 1, 35—39, folgt, ganz an ihrem Platze. Nach dem ermüdenden Tage und Abend in Kapernaum, den er im Hauſe des Petrus zugebracht, geht Jeſus nicht, wie bei Matthäus, 8, 18, zu Schiffe, ſondern bringt die Nacht in ſeiner Wohnung zu. Des andern Tags ſteht er früh auf und begiebt ſich an einen einſamen Ort in der Umgegend von Kapernaum, um zu beten. Seine Jünger, die ihn nicht mehr zu Hauſe finden und meinen, daß er ohne ſie Kapernaum verlaſſen habe, eilen ihm nach und finden ihn; worauf ſie mit Jeſus die umliegenden Flecken durchreiſen und Zeugen ſeiner Predigt und Wirkſamkeit in den Synagogen Galiläas ſind. Matthäus giebt von dieſem Ausfluge durch Galiläa, 4, 23, Nachricht und verändert, mit Weglaſſung von Marc. 1, 35—38, den geſchichtlichen Zuſammenhang. Die ſpätere Redaction des Matthäus zeigt ſich weiter in den kleinen Stilveränderungen, wie *διδάσκων ἐν ταῖς συν.* für *διδ. εἰς τὰς σ.* (vgl. *εἰς οἶκόν ἐστιν*, Marc. 2, 1 und

---

[1]) S. 26. [2]) S. 24.

andere Stellen;[1]) *κηρύσσ. τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας* (vgl. Matth. 9, 35; 24, 14) für *κηρύσσων* ſchlechthin.

Marc. 4, 21. 24. Zwei Vergleiche, welche bei Marcus, eben wie 3, 23, unter die Parabeln gereiht, und, wie dieſe, mit *ἔλεγεν αὐτοῖς*, *ἔλεγεν* und *λέγει αὐτοῖς* eingeleitet werden, 4, 2. 13. 26. 30. Marcus gebraucht dieſe Formel (vgl. 1, 7), um anzudeuten, daß Jeſus gelegentlich auch noch andere Gleichniſſe vortrug, ſo daß v. 21—33 nicht chronologiſch, ſondern ſachlich mit dem Gleichniß vom Säemann zuſammenhängt. Matthäus überſchlug Marc. 4, 21—25, indem dieſe Verſe Sprüche umfaßten, welche ſchon Matth. 5, 15; 10, 26; 13, 9. 12 und 7, 2 aufgeführt waren, und nach ſeiner Meinung nicht zu den Parabeln gehörten.

Marc. 4, 26—29. Ein eigenthümliches Gleichniß, welches allein Marcus mittheilt. Die Predigt des Evangeliums wird mit einer Ausſaat verglichen, welche, ohne irgend weitere Bemühung des Ackermannes zu bedürfen, von ſelber keimt und wächſt. Die ſcheinbare Uebereinſtimmung dieſes Gleichniſſes mit dem vom Unkraut, zwiſchen die Saat geſäet, Matth. 13, 24—30, war wahrſcheinlich Urſache, daß Matthäus ſie nicht aufnahm.

Marc. 7, 31—37. Matthäus hat dieſe Perikope nicht. Daß er ſie kannte, ergiebt ſich daraus, daß er die Reiſe nach der Gränze von Tyrus, Marc. 7, 24, und von da durch Sidon, Marc. 7, 31, zuſammenſchiebt, 15, 21,[2]) und ferner aus der Uebereinſtimmung des Berichts, Matth. 15, 29—31, welcher nicht bei Marcus vorkommt, mit der ausgelaſſenen Perikope. (Vgl. Marc. 7, 31: *ἦλθεν εἰς τὴν θάλασσαν τῆς Γαλ.* mit Matth. 15, 29: *ἦλθεν παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γ.*; den *ὄχλος* Marc. 7, 33 mit Matth. 15, 30, und den einen *κωφὸς μογιλάλος* Marc. 7, 32, für welchen bei Matthäus, 15, 30. 31, *χωλοί, κωφοί, τυφλοὶ καὶ ἕτεροι πολλοί* an die Stelle treten). Vielleicht ließ Matthäus, bei ſeiner Abſicht das Wunderelement ſo ſtark als möglich hervorzuheben, eine Perikope bei Seite, worin die Heilung nicht einzig durch ein Machtwort, ſondern durch Mittel geſchieht. Die Eigenthümlichkeiten des Stils des Marcus fehlen auch in dieſer Perikope nicht, der Gebrauch des Präſens (*φέρουσιν, παρακαλοῦσιν*), das ſonderbare *ἀκοαί*, in der Bedeutung Ohren, das Aram. *ἐφφαθά* (vgl. 5, 41: *ταλιθὰ κοῦμι*. 7, 11: *κορβᾶν* und ferner *διαστέλλεσθαι*, v. 36 (gl. 5, 43; 8, 15; 9, 9) *ὑπερπερισσῶς* v. 37 (hap. leg.) und *ἄλαλος* v. 37 (vgl. 9, 16 und 25), was ſonſt nicht vorkommt.

Marc. 8, 22—26. Durch die Auslaſſung dieſer Erzählung entſteht in dem Reiſebericht des Matthäus, nach 16, 4—12, eine Lücke. Die Reiſe über das Meer (*εἰς τὸ πέραν*), Matth. 16, 5, läßt erwarten, daß die

[1]) S. oben S. 75.

[2]) S. oben S. 34.

Reiſegeſellſchaft an einen der Orte an der Küſte zu Lande gegangen ſein werde. Matthäus meldet davon nichts, ſondern läßt Jeſum, ohne eine Landung an dem jenſeitigen Ufer zu melden, in einem Zuge nach Cäſarea Philippi kommen[1]). Bei Marcus dagegen, 8, 22, kommen ſie in Bethſaida an, an der Nordoſtküſte des Meeres, und gehen von da aus (zu Fuße) nach dem nördlich gelegenen Cäſarea Philippi, 8, 27. Auch hier kann die Weglaſſung des Berichts bei Matthäus ihren Grund in der Wunderſucht des Verfaſſers haben, welchem die hier erwähnte Blindenheilung allzu natürlich vorgekommen ſein mag. Auch die Stileigenheiten des Marcus fehlen nicht, die Präſentia ἔρχονται, φέρουσιν, παρακαλοῦσιν, die Imperfecta ἐπηρώτα, ἔλεγεν und τιθέναι τὰς χεῖρας ἐπί, v. 25 (vgl. 10, 17).

Marc. 9, 38—42. Der den Johannes betreffende Bericht hängt mit dem Vorhergehenden zuſammen, als eine Probe von dem Hochmuth und ausſchließenden Geiſte der Jünger, 9, 33 ff., welcher von Jeſu bekämpft wurde, und mit der Warnung, ja keinen, den man zu den Geringeren (οἱ μικροί) rechnete, zu ärgern, d. i. von der Sache, deren Vertreter Jeſus war, abzuſchrecken. Den Sprachgebrauch des Marcus erkennt man auch hier an dem Mangel jeder Uebergangspartikel vor ἔφη, v. 38[2]) (vgl. Luc. 9, 49), und an dem Imperf. ἐκωλύομεν[3]) (Luc. 9, 49 ἐκωλύσαμεν). Matthäus ließ die Perikope wahrſcheinlich weg entweder weil er den Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden nicht auffaßte, oder noch wahrſcheinlicher, wegen des Aergerniſſes, welches das Verhalten des nachmals berühmten Johannes und der Tadel, den ihm Jeſus zukommen ließ, bei dem Leſer erwecken konnte. Zu beachten iſt hierbei, daß Matthäus, 10, 2, auch den Beinamen Boanerges, Marc. 3, 17, wegließ, welcher, vermuthlich urſprünglich nicht als Ehrenname, ſondern in Beziehung auf ein ähnliches Benehmen wie hier und Luc. 9, 54 gegeben, in der ſpäteren Ueberlieferung verloren ging. Vielleicht muß es derſelben Urſache zugeſchrieben werden, daß Matthäus die Bitte den Platz zu ſeiner Rechten und Linken in ſeiner Herrlichkeit einzunehmen, nicht geradezu dem Johannes und Jakobus, Marc. 10, 35, ſondern ihrer Mutter in den Mund legt, Matth. 20, 20.

Marc. 12, 41—44. Durch die Einfügung der Strafrede Matth. 23, 14—39, nach Marc. 12, 38—40, ging wahrſcheinlich dieſe Perikope vom Scherflein der Wittwe in der Redaction des Matthäusevangeliums verloren.[4]) Bei Marcus gehört die Perikope zu den Einzelheiten des Tempelbeſuchs in den letzten Tagen des Lebens Jeſu. Den Sprachgebrauch des

---

[1]) S. oben S. 35.
[2]) S. 117.
[3]) S. oben S. 95 f.
[4]) S. 43.

Marcus erkennt man am Gebrauch von χαλκός (Lat. aes) in der Bedeutung Geld, vgl. Marc. 6, 8,[1]) an πάντα ὅσα εἶχεν, Marc. 10, 21 (vgl. Matth. 19, 21 τὰ ὑπάρχοντα), an κατέναντι τοῦ γαζοφυλ. vgl. 11, 2; 13, 3[2]) (Matth. 21, 2: ἀπέναντι), an dem malenden καθίσας, 12, 45, vgl. Marc. 2, 14; 3, 32. 34; 9, 35[3]).

Marc. 14, 51. 52. Die Erzählung von dem Jünglinge, welcher Jesu bei seiner Gefangennahme folgte, hat allein Marcus. Die Unbedeutendheit des Vorgangs verbürgt die Echtheit der Erzählung und war wahrscheinlich Ursache der Auslassung bei Matthäus.

XXII.

Der dogmatische Charakter, durch welchen sich das Matthäusevangelium von Marcus unterscheidet.

Der offenbare Zweck des Matthäusevangeliums ist: Jesum als den im A. T. verheißenen Messias darzustellen. Dogmatische Bedeutung hat, in Verbindung mit dieser Absicht, das Geschlechtsregister Jesu, welches von Joseph ab bis zu Serubbabel, von diesem durch die Reihe der Könige Judas bis zu David, und von David zu Abraham aufsteigt, 1, 1—17. Der Verfasser legt hierbei großes Gewicht auf die heilige Siebenzahl (3×7), v. 17, überschlägt deshalb sogar einige Geschlechter, v. 11, 12, und sucht den Umstand, daß Jesus, einer späteren Ueberlieferung zufolge,[4]) auf außerordentliche Weise, v. 18, geboren war, nicht nur durch Verweisung auf Jes. 7, 14 aufzuhellen, sondern auch durch die Erwähnung von vier Frauen, Thamar, Rahab, Ruth und Bathseba, welche auch auf ungewöhnliche Weise Mütter des zukünftigen Messias geworden waren. Auf die Abstammung Jesu von David wird auch später in diesem Evangelium Nachdruck gelegt, 12, 23; 15, 22; 20, 30. 31; 21, 9. 15, und selbst die Redaction von Math. 22, 41 ff., mit der des Marc. 12, 35 verglichen, verräth die Absicht, herauszubringen, daß wenn auch der Messias Davids Herr genannt werde, seine Abstammung von David dadurch nicht ausgeschlossen werde.[5])

Der Glaube an die Messianität Jesu brachte ferner den Verfasser dazu, nicht allein Stellen, welche vom Messias erklärt wurden, auf Begebenheiten im Leben Jesu anzuwenden, sondern auch sogar aus denselben, als prophetischer Quelle für die Geschichte, Einzelheiten zu entlehnen, von welchen

---

[1]) S. oben S. 70. [2]) S. 93. [3]) S. 137.
[4]) S. 16. [5]) S. 111

die herkömmliche geſchichtliche Ueberlieferung nichts wußte, die vielmehr auf Grund vermeintlicher Typen und Weiſſagungen mit Jeſu ſtattgehabt haben mußten. Die Folge dieſes aprioriſtiſchen Dogmatismus waren die Vorſtellung von der Geburt Jeſu in Bethlehem, nach Mich. 5, 1, und andere Angaben, in welchen die Geſchicke Jeſu, der Kindermord u. ſ. w., nach Erlebniſſen des iſraelitiſchen Volks in Aegypten, als dem Typus des Meſſias, gezeichnet wurden.[1])

Der Königsſohn aus David iſt weiter auch der Sohn Gottes, 2, 15 (Hoſ. 11, 1); 4, 3. 6; 11, 27; 14, 33; 16, 16; 17, 26; 27, 40. 43; 28, 19, ein Titel, welchen Jeſus ſich bei Marcus, mit Ausnahme von 13, 32 (worüber ſpäter), nicht giebt, und welcher bei dieſem Evangeliſten namentlich an ſolchen Stellen nicht gefunden wird, wo Matthäus, 14, 33; 16, 16 und anderwärts dieſen Titel andern in den Mund legt. Zu beachten iſt, in Verbindung hiermit, daß Jeſus bei Marcus nirgend von Gott als „ſeinem Vater" ſpricht, mit Ausnahme allein von 8, 38 (vgl. Luc. 12, 9), eine Stelle, über welche ſpäter gehandelt werden ſoll, und dagegen vielfach bei Matthäus. Siehe 10, 32. 33; 15, 13; 16, 17; 18, 10. 14. 19; 25, 34; 26, 53 (wo Marcus keine entſprechende Parallelſtelle hat); 12, 50 ὁ πατήρ μου ὁ ἐν οὐρανοῖς vgl. mit Marc. 3, 35 ὁ θεός, Matth. 20, 23; ἡτοίμασται ὑπὸ τοῦ πατρός μου, wo Marc. 10, 40 allein ἡτοίμασται hat; Matth. 24, 36 εἰ μὴ ὁ πατήρ μου, wo Marc. 13, 32 allein ὁ πατήρ hat; Matth. 26, 29 ἡ βασ. τοῦ πατρός μου vgl. mit Marc. 14, 25 ἡ βασ. τοῦ θεοῦ, Matth. 26, 39. 42 πάτερ μου vgl. mit Marc. 14, 36 ἀββᾶ ὁ πατήρ. Selbſt der Ausdruck „euer Vater", bei welchem es ſcheinen kann, daß Jeſus Gott in beſonderm Sinne ſeinen Vater nennt, und welcher bei Matthäus 21mal vorkommt, wird bei Marcus nur zweimal angetroffen, 11, 25 und 26, wo er jedoch, wie wir zeigen werden, wegen ὁ ἐν τοῖς οὐρ., welches kein Ausdruck des Marcus iſt, wahrſcheinlich ſpäteren Urſprungs iſt.

War Jeſus der Meſſias, der Sohn Gottes, ſo ruhte auch auf ihm und den Seinen nicht die Verpflichtung den Zins dem Tempel, d. i. Gott, ſeinem Vater, zu bezahlen. Die Fremden bezahlen, aber die Söhne ſind frei, Matth. 17, 26.[2]) Ebenſo lag auf der Hand, daß das ſpätere dogmatiſche Aergerniß an der Thatſache, daß Jeſus getauft, und gar durch einen Geringeren als er getauft ſein ſoll, durch die Bemerkung des Matthäus beſeitigt wird, daß Johannes erſt ſich geweigert hat ihn zu taufen und dies allein auf ausdrücklichen Befehl Jeſu, 3, 14. 15, gethan hat, und daß bei dieſer Gelegenheit nicht Jeſus, welcher eine ſolche Verherr-

[1]) S. 57. 60.

[2]) Vgl. S. 37.

lichung nicht bedurfte, ſondern Johannes vom Himmel her belehrt wird, daß Jeſus der Sohn Gottes iſt[1]). Aus chriſtologiſcher Aengſtlichkeit verändert ferner Matthäus „den Zimmermann" Marc. 6, 3 in „den Sohn des Zimmermanns" 13, 55, — ſetzt für die Frage Jeſu: „was nennſt du mich gut?" Marc. 10, 18, die Worte „was fragſt du mich über das Gute?" Matth. 19, 17, und ließ die auf ſpäterem chriſtologiſchem Standpunkt anſtößige Reiſe weg, welche die Brüder und Mutter Jeſu unternahmen, um ihn als einen Wahnſinnigen in ſicheren Gewahrſam zu nehmen, Marc. 3, 21, vgl. Matth. 12, 22 ff.[2])

Zu den ſpäteren dogmatiſchen Vorſtellungen im Matthäusevangelium gehören ferner die Ausdrücke „dieſes Evangelium" nämlich das Evangelium vom Kreuze, 26, 13 (vgl. Marc. 16, 9 das Evangelium[3]), das dogmatiſche Gloſſem εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, Matth. 26, 28[4]), der Nachdruck, welcher auf das vorangeſtellte περὶ πολλῶν gelegt wird (vgl. Marc. 14, 24[5]), der Artikel vor ἄρτον[6]), Matth. 26, 26 (vgl. Marc. 14, 24), und die ſtärkere Bedeutung, welche das Trinken des Weins, als Symbol der Gemeinſchaft am Blute Jeſu, bei dem letzten Mahle erhält; ſ. πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, Matth. 26, 27, wo Marc. 14, 23 einfach ἔπιον ſchreibt.[7]) Von einer perſönlichen Herrſchaft des verherrlichten Jeſus iſt bei Marcus keine Rede. Dagegen erzählt Matthäus, daß Jeſus den Seinen die innere Offenbarung giebt, daß Gott der Vater und er der Sohn iſt, Matth. 11, 27[8]), ſeine Gegenwart verheißt, wo zwei oder drei zum Bekenntniſſe ſeines Namens verſammelt ſind, 18, 20, im Himmel und auf Erden alle Macht beſitzt, und bei den Seinen iſt, bis an das Ende des gegenwärtigen Aeons, 28, 19. 20.

Wird die ſpätere Vorſtellung von Jeſu Wiederkunft ſowohl bei Marcus, 13, 26, als bei Matthäus, 24, 30, Jeſu ſelber in den Mund gelegt, ſo geht Matthäus hierbei ſo weit, daß er die Frage der Jünger, wann die Zeit da ſein werde, daß, bei der zukünftigen Weltkataſtrophe, der prächtige Tempel mit ſeinen Bauten und Steinen nicht mehr ſein werde, in die Frage der Jünger nach Jeſu perſönlicher Wiederkunft (Paruſie) verändert, 24, 3[9]); aus der Predigt des Evangeliums an alle Völker, Marc. 13, 10, die Ankündigung der Wiederkunft Jeſu (τοῦτο τὸ εὐαγγ.) macht, 24, 14[10]); nochmals die Paruſie (einen Ausdruck, welchen Marcus nirgends hat) ankündigt, 24, 27 und 37, und in dem Bilde von dem abweſenden und

---

[1]) S. 18.
[2]) S. 30.
[3]) S. 75.
[4]) S. 76. 86.
[5]) S. 112.
[6]) S. 129.
[7]) S. 86.
[8]) S. 28.
[9]) S. 43.
[10]) S. S. 75.

wiederkehrenden Herrn des Hauſes, Marc. 13, 34, die Wiederkunft Jeſu gezeichnet ſieht, 24, 44. Auch das jüngſte Gericht, welches Jeſus als der Meſſias hält, hat allein Matthäus, 7, 22. 23; 16, 27 und 25, 31—46, und er findet die Beſchreibung dieſes Gerichts ſelbſt in dem Gleichniß vom Unkraut zwiſchen dem Weizen, worin, ihm zufolge, die Schnitter die Engel und die Ernte das Kommen des Menſchenſohnes bedeuten, der ſeine Engel ausſenden und die Uebelthäter in den Feuerofen werfen wird, während die Gerechten leuchten ſollen wie die Sonne im Reich ihres Vaters, 13, 36—43; vgl. 49. 50[1]).

Beachtung verdient im Allgemeinen, wie die Perſon Jeſu ſchon bei Matthäus ſtärker als bei Marcus in den Vordergrund tritt. Der Säemann, der den guten Samen ſäete, und in dem Gleichniß, 4, 14 und 26—29, allein der Einkleidung angehörig, niemanden bedeutet, wird in der Erklärung des allein von Matthäus mitgetheilten Gleichniſſes vom Unkraut, der Menſchenſohn, 13, 47[2]). Allein Matthäus hat den ſpäter gewöhnlichen Ausdruck πιστεύειν εἰς ἐμέ, 18, 6, wo Marcus, 9, 42, allein von πίστιν ἔχειν ſpricht, während ebenfalls allein bei Matthäus die Taufe an das Bekenntniß Jeſu als des Sohnes, 28, 19, in Verbindung mit dem des Vaters und des heiligen Geiſtes geknüpft wird; eine Formel, in welcher eine ſpätere dogmatiſche Entwicklung nicht zu verkennen iſt[3]).

Die Worte nach drei Tagen auferſtehen, Marc. 8, 31; 9, 31. 32; 10, 34, welche von den Jüngern nicht verſtanden werden, und an welche ſpäter, Marc. 16, 1, weder die Frauen, noch die Jünger ſich erinnerten, hatten urſprünglich, wie es ſcheint, keine Beziehung auf die leibliche Auferweckung Jeſu aus dem Grabe, hat ſie gleich der Referent in dieſem Sinne aufgefaßt (vgl. Matth. 27, 63[4]). In Uebereinſtimmung hiermit wird das Zeichen des Jonas, Matth. 12, 39, von dem dreitägigen Aufenthalt des Jonas in dem Fiſche verſtanden und als Typus des dreitägigen Aufenthalts Jeſu im Todtenreich dargeſtellt, 12, 40[5]), und es erinnern ſich die Hohenprieſter, daß Jeſus ſeine Auferſtehung vorhergeſagt hat, Matth. 27, 63[6]). Ueber Marc. 14, 28 ſoll ſpäter gehandelt werden[7]). Augenfällig iſt, daß Matthäus, nachdem der Glaube an Jeſu Auferſtehung am dritten Tage in der chriſtlichen Gemeinde entſtanden war, den Ausdruck μετὰ τρεῖς ἡμ. in τῇ τρίτῃ ἡμ. und ἀναστῆσεται in ἐγερθήσεται veränderte, Matth. 16, 21; 17, 23; 20, 19, um Vorherſagung und Erfolg einander entſprechen zu laſſen.

---

[1]) S. 45. [2]) S. 31. [3]) S. 49 f.
[4]) S. 71 f. [5]) S. 30. [6]) S. 48.
[7]) Vgl. oben S. 49.

Ein ähnliches Beiſpiel von Textveränderung post eventum liefert Matth. 20, 19, wo ἀποκτεῖναι, Marc. 10, 34, dem σταυρῶσαι Platz machte. Auch die Ankündigung des Kreuzestodes, Matth., 26, 2, wird Marc. 14, 1 nicht gefunden.

Matthäus legt ferner mehr Gewicht als Marcus auf die Wunder Jeſu. Er ſieht in ihnen, 8, 17 (vgl. Jeſ. 53, 4), den Beweis, daß Jeſus der von den Propheten angekündigte Meſſias iſt, 12, 17; 21, 14. 15; erzählt, wie die, welche ſie ſahen, durch ſie zum Preiſe Gottes geſtimmt wurden, „der ſo große Macht den Menſchen gegeben hat," 9, 8[1]) (vgl. Marc. 2, 12; 6, 51; 7, 37), und ihn auf Grund derſelben für den Sohn Gottes erkennen, 14, 33[2]), (vgl. Marc. 6, 51); 27, 54 (vgl. Marc. 15, 39)[3]). Demgemäß iſt insbeſondere das Wunder der Auferſtehung Jeſu das Zeichen ſeiner Meſſianität, 12, 40. Beachtenswerth iſt auch, daß, wo nach Marcus Jeſus das Volk lehrte, 6, 34; 10, 1, und daſſelbe verwundert über ſeine Lehre daſtand, 11, 18, Matthäus in den Parallelſtellen dafür Heilungen und Wunder (θαυμάσια) an die Stelle ſetzt 14, 14; 19, 2; 21, 14, und indem er weniger Nachdruck auf die Lehre legt, Berichte des Marcus, daß Jeſus lehrte, wegließ[4]).

Eigenthümlich iſt ferner, wie, vor allem nach Marcus, Jeſus verbietet von ſeinen Wundern zu ſprechen, 1, 34; 3, 12; 5, 45 (vgl. Matth. 9, 26), Marc. 7, 36; 8, 26[5]), oder wo er auffordert ſie bekannt zu machen, dies thut, damit man Gott die Ehre gebe, 5, 19. Bei Marcus insbeſondere ſind die Heilungen Beweiſe des liebevollen Sinnes Jeſu (σπλαγχνισθείς), 1, 41; 9, 22, und hängen mit dem Glauben der Kranken zuſammen (z. B. 10, 52 und Marc. 5, 34, wo das blutflüſſige Weib, ſchon bevor ſich Jeſus ihr zuwendet, durch ihren Glauben und nicht, wie bei Matthäus, 9, 22, auf das Machtwort Jeſu geſund wird), ſo daß Jeſus ſogar kein Wunder thun kann, wo der Glaube fehlt, 6, 5 (vgl. Matth. 13, 58). Ferner blickt bei Matthäus nicht ſelten die Sucht durch, das Wunder zu vergrößern, wie z. B. die Veränderung des κρατήσας, Marc. 1, 31, er ergriff ſie bei der Hand, in ἥψατο 8, 15, er berührte ihre Hand, es ergiebt, oder wo Matthäus bei dem Auftrage an die Apoſtel, 10, 8, Dämonen auszutreiben, Marc. 6, 7, die Heilung Kranker und Ausſätziger hinzufügt (vgl. Matth. 4, 24 mit Marc. 3, 8—11). Auch ver-

---

[1]) S. 128. [2]) S. 34.
[3]) S. 114. [4]) S. 138.
[5]) Auch Matthäus erzählt 12, 16 (vgl. Marc. 3, 12), daß Jeſus verbot, von den durch ihn vollbrachten Heilungen zu ſprechen, hält jedoch für nöthig, dieſe Angabe ausdrücklich durch Berufung auf Jeſ. 42, 1—4 zu rechtfertigen.

säumt Matthäus nicht, durch die Angabe, daß unter den 5000, Marc. 6, 44 und 8, 9, die Frauen und die Kinder nicht mitgerechnet waren, 14, 21; 15, 38, das Wunder noch stärker hervorzuheben[1]), und des Eindrucks zu erwähnen, welchen die Wunder auf Golgatha, die er allein erzählt, auf den Hauptmann gemacht hatten, 27, 51—54, wo, nach Marc. 15, 39, allein dies die Verwunderung desselben erweckte, daß Jesus mit lautem Schrei den Geist aufgab. Der Feigenbaum, Matth. 21, 19, verdorrte alsobald; nach Marc. 11, 20 sehen die Jünger erst des anderen Tags, daß der Baum verdorrt ist. Die Auferstehung Jesu, welche, nach Marcus, ohne Zeugen in aller Stille erfolgte, 16, 4 ff., geschieht bei Matthäus in Gegenwart der Frauen und der Wächter, und wird durch die Legende verherrlicht, daß ein Engel vom Himmel herniederstieg, den Stein abwälzte, und daß dadurch ein Erdbeben verursacht wurde, 28, 2.

Ferner ist offenbar, daß bei der Abkürzung der längeren Erzählungen des Marcus Matthäus hauptsächlich auf das Wunder sein Augenmerk richtet, und in Folge davon die Nebenumstände übergeht[2]). Daß Matthäus das Salben der Kranken mit Oel, Marc. 6, 13, und die beiden Wunder, Marc. 7, 31—37 und 8, 22—26, wegläßt, kann, wie oben schon bemerkt worden[3]), dem wenigstens anscheinend minder wunderbaren Charakter, welchen diese Wunder tragen, zugeschrieben werden.

Unterscheidet sich das Matthäusevangelium durch den prophetischen Beweis für Jesu Abstammung von David und seine damit in Verbindung stehende Messianität und durch den Nachdruck, den es auf seine Wunder legt, als eine judenchristliche Schrift, von dem Marcusevangelium, wo, mit Ausnahme von 1, 1—4, worüber später, und des unechten 15, 28, kein einziger derartiger Beweis gefunden wird, so zeigt sich dieselbe Richtung in vielen anderen Einzelheiten, welche allein bei Matthäus vorkommen. Hierzu gehören die Einfügung Matth. 5, 18. 19[4]); Matth. 19, 28[5]); die Beschränkung der Predigt des Evangeliums auf Israel, 10, 6. 23; 15, 24[6]); die Benennung Gottes als des „Gottes Israels" 15, 31; die Glossen *καὶ νηστείᾳ*, 17, 21, nach *ἐν προσευχῇ*, Marc. 19, 29, und *μηδὲ σαββάτῳ*, Matth. 24, 20, nach *χειμῶνος*, Matth. 13, 18.

Beachtenswerth ist ferner die judenchristliche Erhebung des Apostolats, Matth. 10, 40b, 18, 18; 19, 28; 28, 19, und, in Verbindung damit, die Auslassung von Perikopen oder Texten, welche den Charakter der Apostel in ein nachtheiliges Licht stellen, Marc. 4, 13; 6, 52; 8, 17b und 18; v. 30 *ἐπετίμησεν* (vgl. Matth. 16, 20 *διεστείλατο*), Marc. 9, 6. 10. 32.

---

[1]) Vgl. S. 80. [2]) S. 128 f. [3]) S. 141 f.
[4]) S. 22. [5]) S. 39. [6]) S. 26. 33.

38—41; 14, 40, wie auch die Einführung der Mutter der Söhne des Zebedäus, Matth. 20, 20, ſtatt ihrer Söhne Marc. 10, 35 und das Verſchweigen ihrer Namen, Matth. 20, 24 (vgl. Marc. 10, 41[1]). War Petrus der Hauptapoſtel der judenchriſtlichen Gemeinde und Matthäus in der Ueberlieferung ihr Schriftführer, ſo unterſcheidet ſich das Matthäusevangelium durch den Vorrang, welchen es dem Petrus vor den andern Apoſteln zuerkennt, und durch die Berufung des Matthäus zum Apoſtolat, 9, 9[2]). Petrus wird in dem Apoſtelverzeichniß 10, 2 πρῶτος genannt, was, da der Evangeliſt nach je zweien zählt[3]) und kein δεύτερος oder τρίτος folgt, von dem erſten nicht der Zahl, ſondern vielmehr der Würde nach, erklärt werden muß. Auf den Petrus wird Jeſus ſeine Gemeinde bauen, 16, 18. Dem Petrus werden v. 19 die Schlüſſel des Himmelreichs und die Macht zu binden und zu löſen beigelegt[4]), ſchon bevor dieſe Macht auch den übrigen Apoſteln, 18, 18, verheißen wird. An Petrus, als den Repräſentanten der Geſellſchaft, wenden ſich die Erheber der Tempelabgabe, 17, 24[5]). Petrus allein beſteht das Wagſtück, Jeſu im Wandeln auf dem See nachzufolgen, 14, 29[6]). Auch Matth. 15, 15 und 18, 21 kommt Petrus als der Wortführer der μαθηταί vor (vgl. Marc. 7, 17). Daß Petrus „nicht wußte, was er ſagen ſollte", Marc. 9, 6, läßt Matth., 17, 4, weg, und findet, in dem Irrthum, daß Marc. 2, 14 von einer Einſetzung zum Apoſtel die Rede ſei[7]), den Judenevangeliſten Matthäus, zum Erſatz für Levi, in der Zwölfzahl würdig, daß ſeine Einſetzung, gleich der des Petrus, Andreas, Jakobus und Johannes, 4, 18—22, ausdrücklich gemeldet wird, Matth. 9, 9. Noch beachte man, daß, während der Apoſteltitel Marc. 3, 14 nicht, und anderwärts nur einmal, 6, 30 (Deut.-Marc. ?), vorkommt, Matthäus in der Parallelſtelle, 10, 2, die Namen der zwölf Apoſtel berichtet (vgl. Luc. 6, 13, wo Jeſus ſelber dieſen Amtstitel den Zwölfen giebt). Hierher gehört endlich, daß, wo Jeſus, bei Marcus außer von den Zwölfen noch durch viele andere nähere Jünger umgeben iſt, Marc. 3, 34; 4, 10, Matthäus in den Parallelſtellen allein die Zwölf (οἱ μαθηταί), 12, 49 und 13, 10, erwähnt, und vielleicht aus demſelben Grunde, 8, 23, „die anderen Schifflein" welche Marc. 4, 36 mit Jeſu abfuhren, weggelaſſen hat[8]).

---

[1]) S. 39. [2]) S. 66. [3]) S. 98.
[4]) S. 35. [5]) S. 37. [6]) S. 34.
[7]) S. 67. [8]) S. 132. 137 f.

XXIII.

Spätere Hinzufügungen in den kanoniſchen Text des Marcus.

Marc. 1, 1—3. Die Worte *καθὼς γέγραπται κτέ*, welche, wie im N. T. gewöhnlich, Marc. 9, 13; 14, 21; Matth. 26, 24; Joh. 1, 23; 7, 38; 12, 14; Ap. Geſch. 15, 15; Röm. 2, 24; 3, 4. 10; 2. Kor. 9, 9 u. ſ. w., mit dem vorhergehenden *ἀρχή* und nicht mit *ἐγένετο*, v. 4, verbunden werden müſſen, ſind apologetiſch und gehen den Erzählungen des zweiten Evangeliums voraus, um die Art zu rechtfertigen, wie dieſes Evangelium erſt mit der Taufe des Johannes und der mit ihr in Verbindung ſtehenden öffentlichen Wirkſamkeit Jeſu anfängt. Eine ſolche apologetiſche Berufung auf die Schrift wird nirgend ſonſt bei Marcus als in der unechten Stelle 15, 28 angetroffen, und ſcheint daher von anderer Hand zu ſein. Dieſe Ueberſchrift ſetzt ganz deutlich eine Zeit voraus, wo die evangeliſche Geſchichte nicht mehr (vgl. Ap. Geſch. 1, 22 und 10, 37) mit der Taufe des Johannes, ſondern mit der Geburt Jeſu anfing, und alſo das Vorhandenſein von Schriften, wie das kanoniſche Matthäusevangelium. Der Apologet vertheidigt dieſen Anfang des Marcusevangeliums durch die Nachweiſung, daß, zufolge des prophetiſchen Buchs, das Evangelium ganz recht mit dem Auftreten des Vorläufers des Meſſias anfängt. Hierzu kommt in dieſen Verſen die Unſicherheit des Textes, da „der Sohn Gottes" (*υἱοῦ τοῦ θεοῦ*), A. E. F. G. u. ſ. w., in BDL ohne Artikel *υἱοῦ θεοῦ*, in ℵ (Sinait.) und einigen anderen Hdſchr. nicht geleſen und ſelbſt das Ganze *I. X. υἱοῦ θεοῦ* in noch anderen weggelaſſen wird. Wäre „der Sohn Gottes" echt, ſo iſt dieſer Ehrentitel, ausgenommen Marc. 13, 32, dem zweiten Evangelium fremd[1]). Ferner kann *τοῦ εὐαγγ.* hier kaum anders verſtanden werden, als in dem ſpäteren Sinne „die evangeliſche Geſchichte", in welcher Bedeutung der Ausdruck in den ſpäteren Aufſchriften und bei Juſtin (*ἀπομνημονεύματα ἃ καλεῖται εὐαγγέλια*[2]) vorkommt, indem nicht „dem Evangelium", als der frohen Botſchaft von Gott, Marc. 1, 14. 15; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9, oder von „dem Reiche" Matth. 4, 23, wohl aber der evangeliſchen Geſchichte ein Anfang zugeſchrieben werden kann. Wenn nun, wie aus unſern voranſtehenden Betrachtungen klar iſt, dem Marcusevangelium faſt in allen Beziehungen die Priorität vor dem Matthäusevangelium zukommt, ſo kann dieſe Aufſchrift, die auf eine Zeit weiſt, wo ſchon Evangelien, wie das des Matthäus, vorhanden

[1]) Vgl. oben S. 145.
[2]) Apol. I, 66—67.

waren, nicht von demſelben Verfaſſer ſein, von welchem der weitere Inhalt dieſer Schrift herrührt. Ferner ergiebt ſich der ſpätere Urſprung von v. 1—3 auch daraus, daß der Verfaſſer ſich nicht bloß, wie Matth. 3, 3, auf Jeſ. 40, 3, ſondern auch auf Mal. 3, 1 beruft, eine Beweisſtelle, auf welche der erſte Evangeliſt ſich ebenfalls zu berufen nicht verſäumt haben würde, wenn er mit dem übrigen Inhalt des Marcus auch 1, 1—3 geleſen hätte. Endlich gereichen Berichte wie Marc. 3, 21 und 6, 1 ff. zum Beweiſe, daß das Marcusevangelium urſprünglich ohne eine Erzählung der Geburtswunder ans Licht trat[1]). Daß der kanoniſche Marcus, eben wie z. B. Marcion, aus gnoſtiſcher Voreingenommenheit gegen Jeſu menſchlich Abkunft, die Geburtsgeſchichte aus dem Matthäus ſollte weggelaſſen haben, iſt eine Annahme, welche ſowohl durch die Berufung auf das A. T. als durch den antidoketiſchen Charakter ſeiner Schrift widerlegt wird.

Aus dieſem allen geht hervor, daß dem kanoniſchen Marcus eine ältere, auch von Matthäus gebrauchte Schrift zu Grunde gelegen hat, und daß dieſe ältere Schrift mit den Worten Marc. 1, 4 anfing: „Johannes der Täufer (*ὁ βαπτίζων*) trat auf, und predigte in der Wüſte", oder, nach anderen Hdſchr., welche *ὁ* vor *βαπτίζων* weglaſſen und *καί* vor *κηρύσσων* ſetzen: „Johannes trat auf in der Wüſte, taufte und predigte u. ſ. w."[2]).

Marc. 1, 4 (vgl. Matth. 3, 2). *Εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.* Vielleicht eine ſpätere Gloſſe (vgl. Ap.-Geſch. 2, 38).

Marc. 1, 9. *Ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις.* Eine ſolche Zeitbeſtimmung entſpricht der Weiſe des Marcus nicht, bei welchem die Erzählungen gewöhnlich ohne wechſelſeitigen Zuſammenhang für ſich ſtehen[3]). Proto-Marcus ſchrieb gewöhnlich: *καὶ ἦλθεν ὁ Ἰησ.* (vgl. v. 14).

Marc. 1, 15. Die Worte: *καὶ ἤγγικεν ἡ βασ. τοῦ θεοῦ· μετανοεῖτε* ſcheinen aus Matthäus 4, 17 entlehnt, welcher, im Beſtreben die Predigt Jeſu der des Johannes gleichgeſtaltet erſcheinen zu laſſen[4]), Jeſum mit denſelben Worten wie Johannes, 3, 2, ſeine Predigt beginnen läßt. Da *ἤρξατο*, Matth. 4, 17, dem Marcus eigen iſt an Stellen, wo Matthäus dieſes Wort nicht hat,[5]) ſo iſt es wahrſcheinlich, daß auch Proto-Marcus nach *Γαλιλαίαν*, v. 14, ſchrieb: *καὶ ἤρξατο κηρύσσειν*, und daß *κηρύσσων*

---

[1]) S. oben S. 15 f.

[2]) Die Lesart *ὁ βαπτίζων* ſcheint den Vorzug zu verdienen wegen 6, 14, wo Johannes ebenfalls *ὁ βαπτίζων* heißt. Auch 6, 25 gebietet die Conſequenz mit L *βαπτίζοντος* zu leſen und vielleicht 8, 28 *τὸν βαπτιστήν* für ſpätere Interpolation zu halten. In den älteſten Texten heißt der Täufer meiſtens noch allein Johannes, Matth. 11, 4. 7. 13. 18; 21, 25; Marc. 2, 18; 6, 18; 10, 32.

[3]) Vgl. oben S. 14. 28. 30. 50.

[4]) S. oben S. 83. [5]) S. 107.

dem Deutero-Marcus zugeſchrieben werden muß. Auch kann die Frage entſtehen, ob nicht vielleicht die Pauliniſchen Ausdrücke *ὅτι πεπλήρωται ὁ καιρός* (Gal. 4, 4) und *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ* ſpäteren Urſprungs ſind. Iſt *λέγων*, v. 15, nach ℵ unecht, ſo ſchließt ſich das recitirende *ὅτι* minder gut an das Vorhergehende. Iſt dieſe Vermuthung richtig, ſo ſchrieb Proto-Marcus einfach: *ἤρξατο κηρύσσειν τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ*. Der Gegenſatz zwiſchen Jeſus und Johannes wird dann dieſer: „Johannes predigte eine Taufe zur Buße“: „Jeſus predigte das Evangelium Gottes.“

Marc. 1, 28. *Τῆς Γαλιλαίας*. Wahrſcheinlich eine Gloſſe des Deutero-Marcus für Leſer, welche außerhalb Paläſtinas wohnten. Proto-Marcus ſchrieb in dieſem Falle allein: *τὴν περίχωρον* (vgl. Luc. 4, 37).

Marc. 1, 29. *Ἦλθον*: Dieſe Lesart iſt wahrſcheinlich dem Deutero-Marcus zuzuſchreiben. Das Subject von *ἦλθον* ſiud (vgl. 1, 16. 19) Jeſus, Simon, Andreas, Jakobus und Johannes. Man urtheile, ob Marcus habe ſchreiben können: „ſie (Jeſus, Simon, Andreas, Jakobus und Johannes) kamen in das Haus des Simon und Andreas mit Jakobus und Johannes.“ Proto-Marcus ſchrieb wahrſcheinlich *ἦλθεν* (vgl. Matth. 8, 14).

Marc. 1, 34b + *Καὶ οὐκ ἤφ. — αὐτόν.* (?)

Marc. 1, 44. *Περὶ τοῦ καθαρισμοῦ σου.* Gloſſe für nichtjüdiſche Leſer (vgl. Matth. 8, 4).

Marc. 2, 8. *Τῷ πνεύματι αὐτοῦ.* Gloſſe, um bemerklich zu machen, daß Jeſus es nirgend anderſher als aus ſich ſelber wußte (vgl. Matth. 9, 4).

Marc. 2, 9. *Τῷ παραλυτικῷ.* Gloſſe, mit Beziehung auf v. 5 vgl. Matth. 9, 5). Auch v. 9b ſcheint *ἆρον τὸν κράββατόν σου* ſpäter eingeſchlichen, wegen v. 11 (vgl. Matth. 9, 5).

Marc. 2, 14. *Τὸν τοῦ Ἁλφαίου.* Wahrſcheinlich gloſſematiſch (vgl. Luc. 5, 27). Vielleicht hielt Deutero-Marcus, auch in der Meinuug, daß Levi zum Apoſtel erwählt worden[1]), ihn für Jakobus, den Sohn des Alphäus, 3, 18.

Marc. 2, 15b. *Ἦσαν γὰρ πολλοί.* Unnöthige Wiederholung des *πολλοί* v. 15a. Zu der Parentheſe gehört nicht *καὶ ἠκολούθουν* (*αὐτῷ* ℵ B L *Δ*), da dieſe Worte mit *καὶ οἱ γραμμ.* verbunden werden müſſen[2]).

Marc. 2, 17b. *Οὐκ ἦλθον καλέσαι — ἁμαρτωλούς.* Dieſe Worte ſehen wie ein dogmatiſches Gloſſem aus. Vermuthlich fügte Deutero-Marcus dieſelben aus Matth. 9, 13 dem Text des Proto-Marcus hinzu. Luc. 5, 32 erweiterte noch dieſen Ausſpruch durch die Beifügung von *εἰς μετάνοιαν.*

---

[1]) Vgl. oben S. 67. 139 f. [2]) S. 131.

Marc. 2, 26. *Ἐπὶ Ἀβιάθαρ ἀρχιερέως.* Ein Gloſſem, im Widerſpruch mit 1. Sam. 21, 1, wo nicht Abjathar, ſondern deſſen Vater Achimelech als damaliger Hoherprieſter angegeben war (vgl. Matth. 12, 4 und Luc. 6, 4).

Marc. 2, 26. *Καὶ ἔδωκε καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ οὖσιν.* Gloſſe, im Rückblick auf 25a (vgl. Matth. 12, 4; Marc. 3, 15 + *καὶ — δαιμόνια*, vgl. 6, 7b).

Marc. 3, 16. Wahrſcheinlich iſt der Text entſtellt. Lies: *Σίμωνα, καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα αὐτῷ πέ* (vgl. v. 17 und Luc. 6, 14).

Marc. 3, 23. + *ἐν παραβολαῖς* (vgl. Matth. 12, 25).

Marc. 3, 30. *Ὅτι ἔλεγον· πνεῦμα ἀκάθαρτον ἔχει.* Gloſſe, um zu erklären, warum die Läſterung Jeſu, v. 22, eine Läſterung des heiligen Geiſtes war, v. 29. Ausgiebiger, als dieſe Erläuterung, die wegen Marc. 3, 22 überflüſſig war, ſind die Worte Jeſu Matth. 12, 27. 28, welche Deutero-Marcus aus der Spruchſammlung (Proto-Matthäus) dem Proto-Marcus hinzufügt.

Marc. 3, 32. *Καὶ αἱ ἀδελφαί σου.* Eingefügt im Widerſpruch mit v. 31 und 33, wegen v. 35, aus welchem der Gloſſator Anlaß nahm, auch das Kommen der Schweſtern Jeſu zu melden (vgl. Matth. 12, 47 und Luc. 8, 20).

Marc. 4, 11. *Τοῖς ἔξω.* Gloſſem (vgl. 1. Kor. 5, 12. 13).

Marc. 4, 39. 40. Bei Matthäus geht das Beſtrafen des Unglaubens der Jünger der Bedrohung des Sturms voran, bei Marcus findet das Umgekehrte ſtatt. Der Text des Matthäus ſcheint hier urſprünglicher als der des Marcus. Jeſus beſtraft zuerſt ihren Unglauben, dies iſt die Hauptſache, und beſchwichtigt erſt danach den Sturm. An der umgekehrten Reihenfolge erkennt man den zweiten Redactor, für welchen das Wunder die Hauptſache iſt[1]).

Marc. 5, 1. *Τῆς θαλάσσης.* Gloſſem für auswärtige Leſer. Matthäus 8, 28 nur: *τὸ πέραν.*

Marc. 5, 7 + *Τοῦ ὑψίστου.* Vgl. Matth. 8, 29.

Marc. 5, 9. *Ὅτι πολλοί ἐσμεν.* Epexegeſe von *λεγεών.*

Marc. 5, 13 + *Ἐν τῇ θαλάσσῃ* (vgl. Luc. 8, 33).

Marc. 5, 13 + *Ὡς δισχίλιοι* (vgl. Matth. 8, 32)?

Marc. 5, 14. *Οἱ βόσκοντες* + *αὐτούς* (vgl. Matth. 8, 33[2]).

Marc. 5, 15. *Τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα.* Gloſſem, nach v. 9 (vgl. Luc. 8, 35).

---

[1]) S. 148 f. [2]) S. 78 f.

Marc. 5, 16. *Καὶ περὶ τῶν χοίρων.* Ein plattes Gloſſem, durch welches auf den Vorgang mit den Schweinen der Hauptnachdruck gelegt wird, und welches ſich überdies in der Conſtruction nicht wohl an das Voraufgehende anſchließt (vgl. Luc. 8, 36).

Marc. 5, 22. 35. *Εἷς τῶν ἀρχισυναγώγων.* Es iſt kein Grund vorhanden, weshalb Matthäus für „den Oberſten der Synagoge" den allgemeinen Namen „Oberſter" (*ἄρχων*) gewählt haben ſollte. Die Bezeichnung bei Marcus ſetzt, im Widerſpruch mit Marc. 1, 21. 29 und Matth. 12, 9 voraus, daß zu Kapernaum mehr als eine Synagoge war. Wahrſcheinlich las der Gloſſator im Proto-Marcus *ἄρχων εἷς* und bezeichnete dieſen Oberſten näher als Oberſten einer der Synagogen[1]).

Marc. 5, 25. *Γυνή τις* (vgl. Matth. 9, 20). Proto-Marcus würde *μία* geſchrieben haben (vgl. Marc. 12, 42; 14, 66).

Marc. 5, 30. *Ἐπιγνοὺς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξελθοῦσαν.* Eine ſubjective Bemerkung des wunderſüchtigen Redactors, welcher hierin den Grund ſuchte, daß Jeſus nach der Berührung durch die Frau ſich umwandte, mit Beziehung auf die Frage der Jünger v. 31. Nehmen wir dieſe Worte weg, und der Vorgang, daß Jeſus, in beſtimmter Abſicht an ſeinem Kleide feſtgehalten, ſich umſah, wird auch ungeachtet der ihn drängenden Menge ſehr natürlich[2]).

Marc. 5, 34b. *Καὶ ἴσθι — μαστιγός σου.* Matte Wiederholung des v. 29. Vgl. Matth. 9, 22, welcher dem urſprünglichen Text ein anderes Schlußwort hinzufügte[3]).

Marc. 5, 36 + *τὸν λόγον λαλούμενον* (vgl. Luc. 8, 49).

Marc. 5, 41. *Ὃ ἐστι μεθερμ. Τὸ κορ. — ἔγειρε.* Ueberſetzung der aramäiſchen Worte für auswärtige Leſer. Vgl. Marc. 3, 17b.

Marc. 6, 2 + *ἡ δοθεῖσα τούτῳ* und + *τοιαῦται αἱ διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γινόμεναι.* Mattes Gloſſem (vgl. Matth. 13, 54).

Marc. 6, 4. *Καὶ ἐν τοῖς συγγενέσιν αὐτοῦ.* Gloſſe, aus übermäßiger Bemühung um Vollſtändigkeit: Vaterland, Verwandtſchaft, Hausgenoſſen (vgl. Matth. 13, 57).

Marc. 6, 5b. *Εἰ μὴ — ἐθεράπευσεν.* Dieſe Ausnahme ſchwächt den Sinn und ſtreitet mit *οὐκ οὐδεμίαν*, v. 5a Die Worte ſcheinen gloſſariſch, wie *πολλάς*, Matth. 13, 58. Daß Jeſus keine Zeichen thun konnte, war leicht für beide, ſowohl für den Deutero-Matthäus, als für Deutero-Marcus, anſtößig.

Marc. 6, 8. *Μὴ ἄρτον.* Gloſſem, bei Matthäus ſchon in *μὴ πήραν*, worin man das nöthige Brodt mitnahm, einbegriffen.

---

[1]) Vgl. S. 25. 70.
[2]) Vgl. oben S. 129.
[3]) S. 88.

Marc. 6, 8. 9. *Εἰ μὴ ῥάβδον μόνον* und *ἀλλὰ ὑποδεδεμένους σανδάλια.* Nach Matth. 16, 11 und Luc. 9, 3; 10, 3 und 22, 35, ſollen die Jünger nichts mitnehmen, ſelbſt nicht einen Stab oder Schuhe. Deutero-Marcus fand dies Verbot befremdlich und meinte, daß die Jünger wenigſtens mit einem Stabe und Schuhen verſehen ſein mußten. Die Worte *ὑποδεδ. σανδ.* paſſen überdies nicht in die Conſtruction, da man vergeblich fragt, von woher hier der Accuſativ kommt. Proto-Marcus ſchrieb wahrſcheinlich: *μὴ ῥάβδον, μὴ πήραν, μὴ εἰς ζώνην χαλκὸν καὶ (παρήγγειλεν αὐτοῖς,* ſ. v. 8) *μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτῶνας*[1]).

Marc. 6, 14. *Ἔλεγεν.* Der urſprüngliche Text hatte *ἔλεγον*, abhängig von *γάρ* (vgl. Luc. 9, 7). Was Herodes ſagte, folgt erſt v. 16. Proto-Marcus ſchrieb: „und der König Herodes hörte es, denn ſein Name war bekannt geworden und ſie ſagten (man ſagte): Johannes, der Täufer u. ſ. w. und andere ſagten u. ſ. w. Herodes nun, als er dies (d. i. dieſe verſchiedenen Meinungen) hörte, ſagte: den ich enthauptet habe, Johannes, der iſt auferſtanden!

Marc. 6, 17. *Φιλίππου.* Ungeſchichtliches Gloſſem. Der hier gemeinte Bruder des Herodes Antipas war deſſen Bruder ohne Amt, welcher in Rom wohnte und bei Joſephus mit keinem andern als dem Geſchlechtsnamen Herodes bezeichnet wird[2]), auch wohl nicht, gegen alle Gewohnheit, denſelben Eigennamen wie des Herodes Antipas anderer Bruder, Philippus, der Vierfürſt, wird geführt haben. Deutero-Marcus wollte hier erläutern, verwechſelte aber die beiden Brüder. Matthäus, welcher 14, 3, nach der wahrſcheinlichen Lesart von D. Tiſch. ed. 7, *Φιλίππου* nach *ἀδελφοῦ* nicht hat, bewahrte hier den urſprünglichen Text.

Marc. 6, 17. *Ὅτι αὐτὴν ἐγάμησεν.* Gloſſem, zur Erklärung, warum Herodes wegen ſeiner Frau den Johannes hatte gefangen nehmen laſſen. Sollten dieſe Worte dazu dienen die Thatſache ins Licht zu ſtellen, daß Herodes ſeines Bruders Frau geheirathet hatte, ſo waren ſie überflüſſig wegen v. 18. Sollten ſie dienen den Grund anzugeben, wie Herodes dazu kam den Johannes gefangen zu nehmen, ſo war dieſer Grund im Widerſpruch mit v. 19 und 20. Denn Herodes ließ den Johannes gefangen nehmen, nicht weil er ſeines Bruders Frau geheirathet hatte, ſondern weil Johannes gegen dieſe Heirath aufgetreten war und Herodes ſich an dem Bußprediger rächen wollte. Die Worte *διὰ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ* bedeuteten in der urſprünglichen Schrift: Herodes nahm ihn um ſeiner Frau willen gefangen, d. i. nicht aus eigenem Antriebe, ſondern weil

[1]) Vgl. oben S. 70.

[2]) Ant. 17, 1, 2; 18, 5, 4.

ſeine Frau ihn dazu aufgereizt hatte, ein Bericht, welchen auch Matthäus verkehrt überbringt, 14, 5. Dieſe Erklärung wird geſtützt durch *ἐνεῖχεν αὐτῷ*, Marc. 6, 19. Herodias hatte nämlich nicht allein den Herodes zu bewegen gewußt, den Bußprediger gefangen zu nehmen, ſondern ſahe es weiter noch darauf ab, daß er ihn tödten möchte.

Marc. 6, 18. *Ἔχειν τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου.* Matthäus hielt ſich an das urſprüngliche *ἔχειν αὐτήν.* Deutero-Marcus gab, als Commentator, den Grund an, weshalb Johannes dies geſagt hatte, nämlich weil Herodias die Frau ſeines Bruders war.

Marc. 7, 2. *Τοῦτ' ἔστιν ἀνίπτοις.* Erklärung von *κοιναῖς*, für nichtpaläſtinenſiſche Leſer.

Marc. 7, 3—4. Geſchichtliche Erläuterung zu Nutze fremdländiſcher Leſer.

Marc. 7, 11. *Ὅ ἐστι δῶρον.* Erklärung für auswärtige Leſer.

Marc. 7, 26. *Ἡ δὲ γυνὴ ἦν Ἑλληνίς, Συροφοινίκισσα τῷ γένει.* Die Parentheſe fügt ſich nicht recht in den Zuſammenhang und ſcheint eine Erklärung des für auswärtige Leſer unverſtändlichen *Χαναναία*, Matth. 15, 22. Dagegen ſtrich Deutero-Marcus, nach v. 26, wahrſcheinlich das für Heidenchriſten anſtößige: *ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον*, wie auch das Wort der Jünger, Matth., 15, 23, in welchem nach Entfernung des judenchriſtlichen Einſchiebſels, Matth. v. 24[1]), die eigentliche Bedeutung von *ἀπόλυσον αὐτήν*, Matth. v. 23, „entlaß ſie", d. i. ſage ihr, daß ſie weggeht (vgl. Marc. 6, 45; 8, 9), ſtatt der gewöhnlichen Erklärung „hilf ihr, thu' ihren Willen", zu ihrem Rechte kommt. Weiter ließ Deutero-Marcus aus Proto-Marcus auch Matth. 15, 25 weg, ſetzte, in Folge der Auslaſſung von Matth. 23, das bei Matthäus nach v. 22 eine Klimax bildende *προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας αὐτοῦ* (Matth. *προσεκύνει αὐτῷ*) voran, Marc. 25, und milderte den anſcheinend harten Ausdruck *οὐκ ἔξεστι λαβεῖν — κυναρίοις*, Matth. v. 26, mit welchem Jeſus das Weib auf die Probe ſtellte, durch die Einfügung: „laß erſt die Kinder geſättigt werden", Marc. 27a. Dieſe Worte verrathen ihren ſpäteren Urſprung dadurch, daß ſie mit Marc. 27b. im Widerſpruch ſtehen. Denn war es unerlaubt, das Brodt der Kinder den Hunden zu geben, und werden dieſe mithin ausgeſchloſſen, ſo iſt die Zuſage damit im Widerſtreit, daß erſt die Kinder und dann die Hunde eſſen ſollen, ſo daß dieſe zwar ſpäter eſſen, jedoch nicht ausgeſchloſſen werden. Auch zu der Antwort der Frau ſtimmt Marc. 28a ſchwerlich. Stand urſprünglich, wie Matthäus hat, daß es nicht erlaubt ſei das Brodt der Kinder den Hunden zu geben, ſo paßte

[1]) S. oben S. 34.

darauf ſehr gut die Antwort: „ja Herr", „du haſt recht, uns Hunde zu nennen, aber dies braucht dich nicht zu verhindern mir zu helfen", oder nach einer anderen Erklärung: „ja dennoch (iſt dies erlaubt) (in welchem Falle die Frau ſich erkühnt Jeſu zu widerſprechen), denn (*καὶ γάρ*) ſind wir auch nur Hunde, ſo eſſen dieſe doch, wenn auch nicht an, ſo doch unter dem Tiſche, mit von den Brocken der Kinder." Lieſt man aber nach Marc. 27a: „laß erſt die Kinder ſatt werden u. ſ. w., ſpäter aber ſollen die Hunde an die Reihe kommen", ſo paßt die Einrede der Frau zur Vertheidigung des Rechts, welches auch die Hunde haben, mitzueſſen, weniger gut zu der Rede Jeſu, da in dieſem Falle die Hunde nicht ausgeſchloſſen waren, und das Voranſtehen der Kinder (d. i. Iſraels) der Zeit nach als Thatſache unbeſtreitbar war (vgl. Matth. 20, 1 ff.[1]).

Der ſowohl der Erzählung des Matthäus, als der des Marcus zu Grunde liegende Text, welcher von Matthäus vom judenchriſtlichen (ſ. Matth. v. 24), von Deutero-Marcus vom heidenchriſtlichen Standpunkte aus (Marc. v. 26) commentirt worden iſt, kann nach den hier gemachten Bemerkungen in dieſer Weiſe feſtgeſtellt werden:

„Und er ſtand auf und ging von dannen in die Grenze Tyrus. Und da er in ein Haus gegangen war, wollte er es niemand wiſſen laſſen, und konnte doch nicht verborgen ſein. Denn ſobald eine Frau, eine Kanaanäerin (Matth. 15, 22), von ihm hörte, deren Töchterlein einen unreinen Geiſt hatte, kam ſie und (del. *καὶ*, Marc. 26) bat ihn, daß er den Dämon von ihrer Tochter austriebe. Er aber (Matth. v. 23) antwortete ihr kein Wort. Und die Jünger kamen zu ihm, baten ihn[2]) und ſagten: ſchicke ſie weg, denn ſie ſchreit uns nach. Sie jedoch kam, v. 25, fiel ihm zu Füßen und ſagte: Herr, hilf mir! Und er (Marc. 27) ſprach zu ihr: Es iſt nicht erlaubt das Brodt der Kinder zu nehmen und es den Hündlein vorzuwerfen. Und ſie antwortete und ſprach zu ihm: Ja, Herr! denn auch die Hündlein unter dem Tiſche eſſen von den Brocken der Kinder. Und er ſprach zu ihr: Um dieſes Wortes willen, gehe hin; der Teufel iſt von deiner Tochter ausgefahren."

Dieſer Perikope fügten beide Evangeliſten in ihrer Weiſe als Schlußwort hinzu, daß die Kranke geneſen war, Matth. 28[3]) und Marc. 30.

Marc. 7, 34. *Ὅ ἐστι Διανοίχθητι.* Verdolmetſchung des *ἐφφαθά*, für den fremdländiſchen Leſer.

Marc. 8, 10 + *Μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ.* Vgl. Matth. 15, 39.

Marc. 8, 19 und 20. Die Worte *λέγουσιν αὐτῷ Δώδεκα* und *καὶ*

[1]) S. oben S. 70.

[2]) An dem Imperfectum erkennt man den Stil des Marcus. S. S. 119.

[3]) S. 88.

λέγουσιν αὐτῷ Ἐπτά schwächen den Sinn, da die Antwort nicht verlangt, ſondern in der Frage ſelber vorausgeſetzt wird.

Marc. 8, 31 + ἀποδοκιμασθῆναι. Vgl. Matth. 16, 21.

Marc. 8, 34 + Καὶ — προσκαλ. τὸν ὄχλον.

" " " + ἀράτω τὸν σταυρ. αὐτοῦ.

Marc. 8, 35 + καὶ τοῦ εὐαγγελίου. Vgl. Matth. 16, 25. Eine Gloſſe, welche ſehr richtig bemerken läßt, daß Jeſus nicht ſeine Perſon als ſolche, ſondern in ſeiner Perſon ſeine Sache meint. Daſſelbe gilt von Marc. 10, 29, vgl. mit Matth. 19, 29.

Marc. 8, 38b. Die Worte ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ ſtehen hier, als Bezeichnung des Dieſſeits, für das, was anderwärts ἐν τῷ νῦν αἰῶνι heißt, und bilden einen Gegenſatz mit ὅταν ἔλθῃ, v. 38c. Unwahrſcheinlich iſt, daß Jeſus oder daß ſelbſt die ältere Evangelien-Redaction das ganze Geſchlecht der Zeitgenoſſen Jeſu, daher auch die Frommen mit eingeſchloſſen, mit dieſem Namen belegt haben ſollte. Die Worte ſcheinen aus Matth. 12, 39 entlehnt, wo ſie, ohne Artikel, allein von einer beſtimmten Klaſſe von Menſchen gebraucht werden, und ſind hier eingefügt, um einen Gegenſatz mit der zukünftigen Periode (ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ), 9, 1, zu bilden.

Marc. 9, 1. Ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. Ein Gloſſem, welches Lucas, 9, 27, als überflüſſig wegließ.

Marc. 9, 3. Οἷα γναφεὺς — λευκᾶναι. Platte Paraphraſe des dichteriſchen ὡς τὸ φῶς, Matth. 17, 2.

Marc. 9, 5 und 4. + Ἀποκριθείς und + ἦσαν. (vgl. Matth. 17, 4 und 3).[1])

Marc. 9, 37b. Καὶ ὃς — τὸν ἀποστείλαντά με. Eine ſpätere Erweiterung des Ausſpruchs Jeſu, entlehnt aus Matth. 10, 40 (vgl. Matth. 18, 5).

Marc. 9, 41. Dieſe Worte paſſen, vornehmlich wegen ὑμᾶς, wofür man τινα erwarten ſollte, nicht in den Zuſammenhang, und wurden mit Recht von Luc. 9, 50, weggelaſſen. Wahrſcheinlich wurden ſie ebenfalls aus Matth. 10, 42 entlehnt, wo für ὑμᾶς das paſſendere ἕνα τῶν μικρῶν τούτων geleſen wird, was vermuthlich die Veranlaſſung gab, daß Deutero-Marcus ſie dem Geſpräch über die οἱ μικροί, v. 37 und 42, hinzufügte.

Noch läßt ſich hier bemerken, daß im Text des Marcus die Worte des Matthäus εἰς ὄνομα μαθητοῦ, d. i. um in ihm einen Jünger zu ehren, d. i. in ſeiner Eigenſchaft als Jünger (vgl. εἰς ὄνομα προ-

[1]) S. 89.

φήτου und *εἰς ὄν. δικαίου*, Matth. 10, 41, und ferner Matth. 18, 20 *εἰς τὸ ἐμὸν ὄνομα*, 28, 19 *εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρός κτέ*, 1. Kor. 1, 13 *εἰς τὸ ὄν. Παύλου*) der Deutlichkeit halber mit dem erſt ſpäter gebräuchlichen *ὅτι Χριστοῦ ἐστέ* (vgl. 1. Kor. 1, 12) vertauſcht ſind, und daß der Gloſſator, nachdem er *μαθητοῦ* in *ὅτι Χρ. ἐστέ* verändert hatte, vergaß, *ἐν ὀνόματι* zu ſtreichen, woraus der unverſtändliche Text entſtand, „in (dem) Namen, daß ihr Chriſti ſeid.“ Endlich fällt ins Auge, daß Chriſtus als Eigenname, hier ohne Artikel, nirgends in den Evangelien Jeſu in den Mund gelegt wird, als nur Matth. 23, 10 (vgl. v. 8[1]) und Joh. 17, 3.

Marc. 9, 48—50. Wie Deutero-Matthäus hinter *γέενναν*, 18, 9, aus 5, 22 *τοῦ πυρός* einfügte[2]), kann dafür gehalten werden, daß Deutero-Marcus hinter dieſem Worte, nach Jeſ. 66, 24, einfügte: „wo ihr Wurm nicht ſtirbt, und das Feuer nicht verliſcht“, und daß er durch „das unverlöſchliche Feuer“ das Wort *γέεννα* commentirte.

Marc. 10, 2 + *Ἀνδρί* (vgl. Matth. 19, 3). Der ſpätere Redactor, welcher in v. 11 dem Matthäus gegenüber den urſprünglichen Text behielt[3]), ließ jedoch mit Unrecht die Worte *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν*, Matth. 19, 3, bei Seite. Es fragten aber die zwiſchen der Lehre Hillels und der des Schammai im Punkte der Eheſcheidung getheilten Phariſäer Jeſum, ob man allein in gewiſſen Fällen, oder aber um jeder Urſache willen ſein Weib entlaſſen dürfe. Jeſus dagegen ſtellt ſich auf den idealen Standpunkt und lehnt die Eheſcheidung an ſich, eben wie das Leiſten eines Eides, Matth. 5, 33—37, ab, obgleich er die praktiſche Nothwendigkeit der moſaiſchen Vorſchrift (*πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν*) anerkennt[4]).

Marc. 10, 11 + *ἐπ᾽ αὐτήν* (vgl. Matth. 19, 9).

Marc. 10, 12. *Καὶ ἐὰν — μοιχᾶται.* Dieſe Worte können nicht urſprünglich ſein. Die Befugniß der Frau, ihrem Manne den Abſchied zu geben, gehört zu den griechiſchen und römiſchen Sitten (vgl. 1. Kor. 7, 13), beſtand aber bei den Juden nicht (Deut. 24, 1; Joſeph. Ant. XV, 7, 10). Matth. hat, 19, 9, dieſen Zuſatz nicht.

Marc. 10, 21. *Ἆρας τὸν σταυρόν.* Dieſes Wort, ein Duplicat von Marc. 8, 34, ſteht hier nicht an ſeiner Stelle. Vgl. Matth. 19, 21.

Marc. 10, 24 + *Ἀποκριθείς* (vgl. Matth. 19, 23)[5]).

Marc. 10, 29 + *Καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγ.* (vgl. die Bemerkung zu Matth. 8, 35).

---

[1]) Vgl. oben S. 43.
[2]) S. 37.
[3]) S. 73.
[4]) S. dieſelbe S. 73.
[5]) S. 90.

Marc. 10, 27. *Πάντα γὰρ δυνατά ἐστι παρὰ τῷ θεῷ.* Ein aus Matth. 19, 26b entlehntes Gloſſem.

Marcus 10, 30. Die Worte *οἰκίας — διωγμῶν* haben das Ausſehen einer Gloſſe zu *ἑκατονταπλασίονα*, nach v. 29 gebildet. Eine geiſtige Auffaſſung läßt *ἀγρούς* nicht zu, und die hier erwähnten Verfolgungen weiſen in eine ſpätere Zeit.

Marc. 10, 32. *Τὰ μέλλοντα αὐτῷ συμβαίνειν* paßt hier ſprachlich nicht, da das recitirende *ὅτι* hier das Object des *λέγειν* einführt.

Marc. 10, 36 + *με ποιῆσαι ὑμῖν* (vgl. Matth. 20, 21[1]).

Marc. 10, 38 + *αὐτοῖς* (vgl. Matth. 20, 22[2]).

Marc. 10, 46. *Ὁ υἱὸς Τιμαίου.* Ueberſetzung von Bartimäus für fremde Leſer.

Marc. 11, 2 + *εἰσπορευόμενοι εἰς αὐτήν* (vgl. Matth. 21, 2).

Marc. 11, 2: „auf welchem nie ein Menſch geſeſſen". Hätte dieſe Bemerkung in der gemeinſchaftlichen Quelle geſtanden, ſo würde Matthäus, ſo wenig als Lucas, 19, 30, ſie weggelaſſen haben, 21, 2. Man vgl. Marc. 15, 46 mit Matth. 27, 60, wo es gerade Matthäus iſt, der auf den Umſtand „ein neues Grab", welches Marc. 15, 46 nicht gefunden wird, Gewicht legt.

Marc. 11, 1. *Εἰς Βηθανίαν.* Die wahre Lesart *Βηθφαγή* bewahrt Matthäus auf, 21, 1. Deutero-Marcus, welcher dieſen Ort nicht mehr kannte, ſetzte Bethanien für Bethphage. Siehe Orig. Comm. in Matth. t. 16, c. 14 und 17.

Marc. 11, 3. *Τί ποιεῖτε τοῦτο*, gloſſematiſche Umſchreibung von *τί*, Matth. 21, 3.

Marc. 11, 5. 6. Der Redactor ſucht hier den Erfolg in buchſtäbliche Uebereinſtimmung mit v. 3 zu bringen (vgl. die Redaction des Matthäus, 21, 6).

Matth. 11, 7 + *πρὸς τὸν Ἰησ.* (vgl. Matth. 21, 7).

Marc. 11, 10a. Breitere Wiedergabe von Matth. 21, 9.

Marc. 11, 13. *Ὁ γὰρ καιρὸς οὐκ ἦν σύκων.* Ein gedankenloſes Gloſſem, welchem nur durch eine gezwungene Erklärung ein paßlicher Sinn zu geben iſt (vgl. Matth. 21, 19).

Marc. 11, 14 + *Ἀποκριθείς* (vgl. Matth. 21, 19).

Marc. 11, 14. Der Optativ *φάγοι*, durch welchen das Wort Jeſu eine Verwünſchung wird, iſt minder urſprünglich als *οὐ μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται*, Matth. 21, 19, was als Vorherſagung zu beachten iſt. Ueber dieſe Worte wird ſpäter mehr geſagt werden.

---

[1]) S. 80. [2]) S. 81.

Marc. 11, 17. Die Worte *πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν*, welche bei Deutero-Jeſajas, 56, 7, geleſen werden und da im Zuſammenhange an ihrem Platze ſind, haben für das, was Jeſus hier ſagen will, nicht die geringſte Bedeutung. Hatte man den Tempel zu einem Kaufhauſe erniedrigt, ſo lehrt Jeſus, mit Berufung auf die Schrift, daß der Tempel „ein Bethaus" ſein ſoll. Daß er dies für alle Völker ſein ſoll, thut hier nichts zur Sache. Deutero-Marcus verräth hier, wie anderwärts, eine heidenchriſtliche Tendenz.

Marc. 11, 27. *Οἱ γραμματεῖς*. Gloſſe, aus dem Streben nach Vollſtändigkeit entſtanden (vgl. Matth. 21, 23).

Marc. 11, 32. *Ὅτι ὡς*. Dieſes Hap. leg. bei Marcus ſcheint ſpäter eingefügt zu ſein (vgl. Matth. 21, 26).

Marc. 12, 17 + *Ἰησοῦς* (vgl. Matth. 22, 21).

Marc. 12, 23 + *γυναῖκα*. Matth., 22, 28, allein: *ἔσχον αὐτήν* (vgl. oben Marc. 6, 18).

Marc. 12, 25. *Ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Marcus hat anderwärts den Singular, wo Matthäus den Plural ſchreibt[1]). Wahrſcheinlich hatte die gemeinſchaftliche Quelle allein: *ὡς οἱ ἄγγελοι*, und es fügte Deutero-Marcus *ἐν τοῖς οὐρ.* oder *οἱ ἐν τοῖς οὐρ.* aus Matth. 22, 30 hinzu, wo vielleicht, obſchon nur nach ein paar Minuskeln für *ἐν τῷ οὐρ.* der bei Matthäus gebräuchlichere Plural geleſen werden muß.

Marc. 12, 26. Die Verweiſung auf „das Buch Moſe bei dem Buſch" (*ἐπὶ τοῦ βάτου*) (vgl. Luc. 20, 37 und 42) ſcheint eine ſpätere Randbemerkung zu Matth. 22, 31, wo Jeſus wohl Exod. 3, 6 im Auge hat, aber nicht auf das Buch und die Stelle verweiſt.

Marc. 12, 27 + *πολὺ πλανᾶσθε* (vgl. v. 24 und Matth. 22, 32).

Marc. 12, 28 + *ἐστιν* und *πάντων* (vgl. Matth. 22, 36[2]).

Marc. 12, 31 + *Μείζων — οὐκ ἔστιν* (vgl. Matth. 22, 38).

Marc. 12, 33. Die Worte *καὶ ἐξ ὅλης τῆς συνέσεως* erinnern an die verkehrte Lesart Matth. 22, 37[3]). Marcus, welcher, v. 30, *διανοίας* nicht hat, kann nicht wohl in v. 33 denſelben Fehlgriff wie Matthäus begangen haben. Wahrſcheinlich ſtand in der gemeinſchaftlichen Quelle: *ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς*, und Deutero-Marcus veränderte dieſe Worte nach Matthäus ſo, daß er für *διανοίας* das gleichlautende *συνέσεως* ſetzte, welches Wort, ausgenommen Luc. 2, 47, bei den Synoptikern nicht vorkommt.

Marc. 12, 35 + *ἀποκριθείς* (vgl. Matth. 22, 41)[4]).

Marc. 12, 36 + *ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ*. Matth., 22, 43, ſchreibt, ebenfalls vielleicht gloſſirend, doch urſprünglicher: *ἐν πνεύματι*.

[1]) S. oben S. 125 f.
[2]) S. 79b 80c.
[3]) S. 55.
[4]) Vgl. oben S. 89.

Marc. 12, 42 + *ὅ ἐστι κοδράντης*. Erklärung von *λεπτὰ δύο*, für römiſche Leſer (vgl. Luc. 21, 2).

Marc. 13, 4 + *πάντα* (vgl. Matth. 24, 3).

Marc. 13, 11. *Τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*. Wahrſcheinlich ſchreibt Proto-Marcus nur *τὸ πνεῦμα*, und ſowohl *τοῦ πατρὸς ὑμῶν*, Matth. 10, 20, als *τὸ ἅγιον* bei Marcus, iſt Gloſſem (vgl. Marc. 12, 36 mit Matth. 22, 43 und ebenſo Marc. 1, 10: *τὸ πνεῦμα* mit Matth. 3, 16: *τὸ πν. τοῦ θεοῦ* und Luc. 3, 22: *τὸ πν. τὸ ἅγιον*).

Marc. 13, 23 + *πάντα* (vgl. Matth. 24, 25[1]).

Marc. 13, 32. *Οὐδὲ ὁ υἱὸς*. „Der Sohn" ſteht hier dogmatiſch als Zwiſchenperſon zwiſchen den Engeln und Gott. Matthäus ſchreibt, 24, 36, offenbar urſprünglicher: „niemand (kein Menſch), kein Engel, Gott allein". Die Meinung, daß Matthäus an dem geringeren Range, welcher „dem Sohne" dem Vater gegenüber hier eingeräumt wird und an ſeinem „Nichtwiſſen" vom jüngſten Tage dogmatiſchen Anſtoß genommen haben ſollte, widerſtreitet dem Geiſte der Zeit, in welche die Redaction des Matthäus-evangeliums geſetzt werden muß, indem dazumal von den Chriſten wohl ein übermenſchlicher Urſprung, aber noch keine volle Gottheit oder Gleichheit mit dem Vater, Jeſu zuerkannt wurde. Seinerſeits interpolirte der Redactor des Matthäusevangeliums ſeine Quelle, indem er *οὐδὲ ἄγγελος ἐν οὐρανῷ* in *οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν* veränderte und hinter *πατήρ* das *μου* und *μόνος* einfügte, 24, 36[2]).

Marc. 14, 3. *Ἐν τῇ οἰκίᾳ Σίμωνος τοῦ λεπροῦ*. Die Angabe des Namens des Wirthes würde, wäre ſie urſprünglich, eine Bekanntſchaft mit Nebenumſtänden verrathen, welche nicht zu der Unbekanntſchaft des Verfaſſers mit dem übrigen Perſonal, insbeſondere mit dem ſalbenden Weibe paßt, deren Namen er, im Zuſammenhange vor allem mit v. 9, zu melden nicht verſäumt haben würde, hätte er ihn gekannt. In der Ueberlieferung ſcheint „Simon" als Name des Wirthes ſich eingeſchlichen zu haben, in der Erinnerung an eine andere Mahlzeit bei einem gewiſſen Simon, dem Phariſäer, Luc. 7, 36. 40. 43. 44, wo Jeſus ebenfalls geſalbt worden war. Schon früh wurden beide Mahlzeiten in der ſpäteren Ueberlieferung identificirt, ſo daß Lucas das Mahl in Bethanien unerwähnt ließ, und der vierte Evangeliſt, Joh. 12, 1 ff., aus beiden Texten ſeine Erzählung zuſammengeſtellt hat[3]). Der Beiname „der Ausſätzige" klingt nicht hiſtoriſch, da es befremdlich iſt, daß jemand von einer Krankheit, von welcher er geheilt war, einen Beinamen und ſogar einen ſo verächtlichen Beinamen

[1]) S. 89 ff. [2]) S. oben S. 79b, 80c und 72.

[3]) Siehe meine Schrift: Das Ev. nach Joh. S. 278. 289, bei Lang.

ſollte erhalten haben, ſondern war wahrſcheinlich ein Schimpfname, welchen die Chriſten dem Phariſäer Simon gaben, wegen des geiſtigen Ausſatzes, der Bezeichnung des Jeſu feindlichen Judenthums, zu deſſen Repräſentanten dieſer Simon gehörte. Ich vermuthe, daß „Simon der Ausſätzige" bei Proto-Marcus noch nicht vorkam und daß Deutero-Marcus ihn aus Matthäus herübernahm. Auch in den folgenden Verſen des Marcus ſcheint die Hand des zweiten oder kanoniſchen Marcus im Spiel.

Marc. 14, 4. *Τινές* ſcheint eine ſpätere Beſſerung des *οἱ μαθηταί*, Matth. 26, 8. Hätte Matthäus *τινές* geleſen, ſo wäre ſehr unwahrſcheinlich, daß dieſer Evangeliſt, welcher das, was der Ehre der Zwölf zu nahe that, faſt alles aus Marcus wegließ[1]), das unbeſtimmte *τινές* in *οἱ μαθ.* verändert haben würde. Iſt dies richtig, ſo hatte die Tradition dieſen Verlauf: In der älteſten Quelle waren es „die Jünger"; dieſe wurden nachmals auf „einige" zurückgebracht; endlich wurde der Tadel auf Rechnung des Judas allein geſetzt, Joh. 12, 4.

Marc. 14, 4. 5. *Τοῦ μύρου γέγονεν* und *τὸ μῦρον* ſind Gloſſeme (vgl. Matth. 26, 8. 9).

Marc. 14, 7b + *καὶ ὅταν — ποιῆσαι* (vgl. Matth. 26, 11).

Marc. 14, 12b. *Ὅτε τὸ πάσχα ἔθυον.* Zur Erläuterung für nicht paläſtinenſiſche Leſer (vgl. Matth. 26, 17).

Marc. 14, 18 + *ὁ Ἰησοῦς* (vgl. Matth. 26, 21[2]).

Marc. 14, 28. Spätere Einfügung aus Matth. 26, 32 und 28, 7, von Deutero-Marcus herübergenommen. Für *ἐγερθῆναι* würde Marcus *ἀναστῆναι* geſchrieben haben. Erſt nach Entfernung des v. 28 ſchließt ſich v. 29 gut an v. 27[3]).

Marc. 14, 30 und 72. *Ἢ δίς* wird Matth. 26, 34, Luc. 22, 34 und Joh. 13, 38 nicht gefunden. Das Gloſſem ſteht in Beziehung zu dem zweimaligen Krähen des Hahns, Marc. 14, 68b und v. 72, deſſen die anderen Evangeliſten nicht erwähnen. Nimmt man an, daß die Erzählung von der Verleugnung des Petrus bei Marcus urſprünglich iſt, ſo ergiebt ſich, daß, während der Redactor des Matthäusevangeliums, um den Erfolg mit der Vorherſagung auszugleichen, den erſten Hahnenſchrei bei dem Vorgange wegließ, der überarbeitende Marcus dagegen, aus demſelben Grunde, den zweifachen Hahnenſchrei in die Vorherſagung einträgt.

Marc. 14, 36. „Alles iſt dir möglich." Dieſe Worte ſind im Widerſpruch mit dem Vorhergehenden: *ἵνα εἰ δυνατόν (ἐστιν)*, wobei Jeſus vorausſetzt, daß nicht alles bei Gott möglich iſt. Auch dieſe Worte ſind,

[1]) S. oben S. 149.
[2]) S. 78 f.
[3]) S. 46. 71 f. 147.

wie die entſprechenden Marc. 10, 27b und Matth. 19, 26 für ein ſpäteres Gloſſem zu halten.

Marc. 14, 39. „Und abermal betete er, und ſprach dieſelben Worte." Bei Matthäus, 26, 42. 44, geht dieſen Worten ein zweites Gebet vorauf, in welchem (vgl. v. 39) eine ſchöne Steigerung in der Gemüthsſtimmung Jeſu hervortritt, die Deutero-Marcus beim Herübernehmen des urſprünglichen Textes in unwillkürlichem Verſäumniß überſchlug. Nachdem er v. 39, den er Matthäus, v. 44, entlehnt, geſchrieben und Matth. v. 42 weggelaſſen hatte, bemerkte er den Fehlgriff und folgte, um ihn auszugleichen, wieder v. 40 dem Matthäus v. 43 unmittelbar.

Marc. 14, 41. *Τὸ τρίτον.* Gloſſem, wegen *ἐκ δευτέρου*, Matth. 26, 43.

Marc. 14, 43 + *τῶν γραμμ.* und *πάντες οἱ ἀρχιερ.*, v. 53 (vgl. Matth. 26, 47. 57).

Marc. 14, 48. *Καὶ ἀποκριθεὶς εἶπεν.* Da dem Marcus der Gebrauch von *ἀποκριθείς*, wo keine Frage vorhergeht, ſonſt fremd iſt[1]), lautete wahrſcheinlich die gemeinſchaftliche Quelle: *καὶ εἶπεν.*

Marc. 14, 58. Die Redaction iſt nicht die urſprüngliche (vgl. 15, 29). Die Worte *τὸν χειροποίητον* und *ἄλλον ἀχειροποίητον* ſind eine Paraphraſe, welche als der älteſte Commentar zu dem Worte angeſehen werden kann. Jeſus hatte den Abbruch des irdiſchen Tempels und den Bau eines andern, d. i. geiſtigen Tempels im Sinne (vgl. den Zuſatz Marc. 13, 2 in D. It. Cypr. bei Griesbach).

Marc. 14, 62. *Ἐγώ εἰμι.* Erklärung des minder gewöhnlichen *σὺ εἶπας*, Matth. 26, 64. Mißverſtand des bildlich Geſagten bewog den zweiten Marcus, welcher bei *ὄψεσθε* an die Paruſie dachte (vgl. 13, 26), *ἀπ' ἄρτι*, Matth. 26, 64, wegzulaſſen. Zu beachten iſt, daß Luc. 22, 69 die Worte *ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ* wegließ, als nach ſeiner Auffaſſung mit *ἀπ' ἄρτι* (Luc. *ἀπὸ τοῦ νῦν*) nicht zu reimen.

Marc. 14, 65. *Τινές.* Wahrſcheinlich ſtand dies Wort in der gemeinſchaftlichen Quelle nicht. Der Redactor des Matthäusevangeliums verband dieſe bei Proto-Marcus, wo *ἤρξαντο* kein beſtimmtes Subject hat, wie gewöhnlich unabhängig hingeſtellte Angabe mit dem Vorhergehenden, und machte dadurch die Mitglieder des Raths ſehr unnatürlich, vielleicht mit der Abſicht ihr Verhalten noch häßlicher darzuſtellen, zum Subject von *ἐνέπτυσαν*, 26, 67. Deutero-Marcus ſucht an ſeinem Theil dieſe Beſchuldigung durch Einſchiebung des *τινές* und *οἱ ὑπηρέται*, v. 65, hinwegzuräumen[2]).

[1]) S. S. 86 ff. [2]) S. 46.

Marc. 14, 66 + *τοῦ ἀρχιερέως* (vgl. Matth. 26, 69).

Marc. 14, 71 + *τοῦτον ὃν λέγετε* (vgl. Matth. 26, 74).

Marc. 14, 72. *Δίς* (vgl. 14, 30).

Marc. 15, 1. Auch hier wurden die *γραμματεῖς*, im Haſchen nach Vollſtändigkeit, welches ſonſt dem Matthäus eigen iſt, eben wie 14, 43, ſpäter eingefügt. Daſſelbe gilt von den Worten *καὶ ὅλον τὸ συνέδριον*, welche Deutero-Marcus hier, wo Matthäus, 27, 1, *πάντες* hat, wie Marc. 14, 55 (vgl. Matth. 26, 59), von Matthäus entlehnt. Daß der ganze Sanhedrin in dieſer Nacht verſammelt war, ſtimmt nicht mit der von Matthäus abweichenden Vorſtellung des Marc. 14, 53[1]) (vgl. auch Marc. 14, 53b mit Matth. 26, 57b).

Marc. 15, 2. Standen die Worte *ὁ δὲ ἀποκριθεὶς αὐτῷ λέγει* in Proto-Marcus, ſo iſt befremdend, daß Matthäus das anderweitig bei ihm ſo gewöhnliche *ἀποκριθείς* nicht aufgenommen hat[2]). Die Antwort Jeſu, „du ſagſt es", von Matthäus eingefügt[3]), nahm Deutero-Marcus herüber, fügte aber, v. 5, den urſprünglichen Worten: „er antwortete ihm nicht auf ein Wort", die Matthäus, 27, 14, ſtehen ließ, mit Zurückbeziehung auf v. 2, das Wort *οὐκέτι* hinzu.

Marc. 15, 9. 10. Das Wort *λέγων*, welches Marcus ſonſt vermeidet[4]), und welches gerade hier bei Matthäus nicht gefunden wird, wie auch *οἱ ἀρχιερεῖς*, v. 10b, das von Matthäus ausgelaſſene Subject von *παραδεδώκεισαν*[5]), kennzeichnen den Interpolator.

Marc. 15, 16. Proto-Marcus hat hier richtig *ἔσω τῆς αὐλῆς*. Aus dem Prätorium, wo Jeſus verhört worden, brachten ihn die Kriegsknechte auf den Platz, welcher das Prätorium umgab (vgl. Joh. 18, 28. 33; 19, 9). Matth., 27, 27, veränderte aus Mißverſtand *ἡ αὐλή* in *τὸ πραιτώριον*. Deutero-Marcus ließ die urſprünglichen Worte ſtehen, fügte aber das Prätorium aus Matthäus hinzu und ſchrieb demzufolge: *ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστι πραιτώριον*.

Marc. 15, 21 + *Τὸν πατέρα Ἀλεξάνδρου καὶ Ῥούφου*. Wahrſcheinlich zwei Römer, die Deutero-Marcus kannte (vgl. Matth. 27, 32).

Marc. 15, 25. *Ἦν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν*. Nach Marcus bringen die Kriegsknechte Jeſum nach Golgatha, reichen ihm vor der Kreuzigung den betäubenden Myrrheutrank, vollziehen die Execution und vertheilen darauf ſeine Kleider. Die Aufſchrift über dem Kreuze verkündigt dem Volk die vermeintliche Miſſethat, und Jeſus hängt an dem Kreuze, der Läſterung der Vorübergehenden und der Hohenprieſter, an welcher

---

[1]) S. 135. [2]) S. 89 f. [3]) S. 47.
[4]) S. 81 f. [5]) S. 78 f.

auch die mitgekreuzigten Räuber theilnehmen, preisgegeben. Unmittelbar hierauf folgt die Finſterniß. Die ſechſte Stunde war angebrochen (*γενομένης ὥρας ἕκτης*), Marc. 15, 33 (vgl. Marc. 1, 32; 6, 2. 21), und am vollen Mittage zieht die Sonne ihr Licht bis zur neunten Stunde zurück, worauf Jeſus am Kreuze den Geiſt aufgab. Nach dieſer Vorſtellung erſtreckte ſich die Finſterniß über die ganze Zeit, die Jeſus am Kreuze hing, und erhält erſt ſo ihre wahre ſymboliſche Bedeutung. Der Redactor des Matthäusevangeliums, an *ἀπό* und *δέ* kenntlich, ſtellt die Finſterniß ſo vor, als ob Jeſus, bevor ſie anfing, ſchon geraume Zeit am Kreuz gehangen habe, und davon nahm Deutero-Marcus Anlaß, den Anfang der Kreuzigung in die dritte Stunde zu ſetzen[1]).

Marc. 15, 29. *Κινοῦντες τὰς κεφαλάς.* Eben wie Matth. 27, 39 aus Pſ. 22, 8 entlehnt. Da dieſe Anſchauung von der Prophetie als Quelle für die Geſchichte zu dem Charakteriſtiſchen des Matthäusevangeliums gehört[2]), ſo iſt es wahrſcheinlich, daß Proto-Marcus dieſen Zug noch nicht hatte, ſondern einfach ſchrieb: „und die Vorübergehenden läſterten ihn, ſagten Ha u. ſ. w.“

Marc. 15, 34. *Ὅ ἐστιν — ἐγκατέλιπές με.* Gloſſem für ausländiſche Leſer.

Marc. 15, 40. *Τοῦ μικροῦ.* Gloſſem, zur Unterſcheidung von Jakobus, dem Sohne des Zebedäus. Auch der Genitiv *Ἰωσῆτος* (vgl. 6, 3) iſt minder urſprünglich als das hebraiſirende *Ἰωσῆ*, Matth. 27, 56.

Marc. 15, 42. *Ὅ ἐστι προσάββατον.* Verdeutlichende Erklärung von *παρασκευή*, für auswärtige Leſer.

Marc. 16, 1. *Καὶ Σαλώμη.* Wahrſcheinlich aus Marc. 15, 40 eingeſchlichen. In v. 47 wird ſie unter den Frauen nicht genannt. Matthäus, welcher 28, 1 allein von den beiden Marien ſpricht, ſcheint Salome in ſeiner Quelle, Marc. 16, 1, nicht geleſen zu haben.

Marc. 16, 4. *Ἦν γὰρ μέγας σφόδρα.* Dieſes *γάρ* kann nur gezwungen für die von *θεωροῦσιν ὅτι* den Grund angebende Partikel gehalten werden (ſie ſahen den Stein abgewälzt, denn er war ſehr groß, und daher ſchon auf einige Entfernung ſichtbar), ſondern bezieht ſich auf die Frage in v. 3: „wer wird uns den Stein abwälzen?“ In dieſem Falle ſtehen

---

[1]) Noch deutlicher ergiebt Luc. 23, 44, daß die Finſterniß mit der Aufrichtung des Kreuzes und den darauf folgenden Läſterungen zuſammenfiel. *Καὶ ἦν* (*ἤδη* om. A. D. C*** und viele andere Handſchr.) *ὡσεὶ ὥρα ἕκτη καὶ ἐσκοτίσθη.* (Und es war — damals, als dies vorfiel — die ſechſte Stunde. Und die Sonne verfinſterte ſich). Auch der vierte Evangeliſt ging von der Annahme aus, daß die Kreuzigung kurz vor der ſechſten Stunde ſtatthatte. Joh. 19, 14.

[2]) S. S. 57 ff.

aber dieſe Worte nicht an ihrer rechten Stelle und erſcheinen als ein nach Matth. 27, 60 geformtes Gloſſem.

Marc. 16, 8. *Καὶ ἐξελθοῦσαι.* Dieſes „Herausgehen" ſetzt voraus, daß die Frauen zuvor in das Grab hineingegangen waren, was jedoch, wegen des vorausgehenden Berichts, nicht wahrſcheinlich iſt. Nach v. 2 gehen ſie (*ἔρχονται*) nach dem Grabe (*ἐπὶ τὸ μνημ.*); nach v. 5 ſind ſie zu dem Grabe (*εἰς τὸ μνημ.*) gekommen (*ἐλθοῦσαι*); (ſ. Joh. 11, 38, vgl. mit v. 41; 4, 5 vgl. mit 28; 20, 1 vgl. mit v. 11). Hieraus geht hervor, daß ſie die Grabhöhle nicht betraten. Nimmt man an, daß Matthäus hier die urſprünglichere Lesart bewahrte, ſo gingen die Frauen nicht aus, ſondern hinweg von dem Grabe (*ἀπελθοῦσαι ἀπὸ τοῦ μνημείου*). Erſt Lucas, 24, 3, verändert *ἐλθοῦσαι εἰς*, Marc. v. 5 in *εἰσελθοῦσαι εἰς* und fügt ſogar noch hinzu, „daß ſie den Leichnam Jeſu nicht fanden". Nach derſelben Auffaſſung mag Deutero-Marcus das urſprüngliche *ἀπελθοῦσαι* in *ἐξελθοῦσαι* verändert haben.

XXIV.

War die Schrift, welche dem Deutero-Matthäus und Deutero-Marcus zu Grunde gelegen hat, urſprünglich ein Ganzes?

Unſere Unterſuchung hat gezeigt, daß ſowohl dem Matthäusevangelium, bereits in ſeiner zweiten Geſtalt (Deutero-Matthäus), als dem kanoniſchen Marcusevangelium eine ältere Schrift zu Grunde gelegen hat, deren urſprünglicher Text an den meiſten Stellen von Marcus, jedoch anderwärts auch von Matthäus aufbewahrt wurde. Was beide mit einander gemein haben, gehört zu der gemeinſchaftlichen Quelle, mit Ausſchluß einiger Stellen, wo Deutero-Marcus den Text des Deutero-Matthäus herübernahm[1]). Aus der Vergleichung beider Evangelien läßt die Kritik die Schrift hervortreten, welche gewöhnlich mit dem Namen des Proto-Marcus bezeichnet wird. Hier tritt nun inzwiſchen die Frage auf: war dieſer Proto-Marcus urſprünglich ein Ganzes, oder trägt auch dieſe Schrift die Merkmale der Compilation oder ſpäterer Bearbeitung eines noch urſprünglicheren Grundriſſes der evangeliſchen Geſchichte? Zur Beantwortung dieſer Frage fehlt der Kritik die Controlle, deren wir uns bei unſerer vorigen Unterſuchung bedient haben. Wir haben hier allein mit dem Proto-Marcus zu thun und ſo zu unterſuchen, ob die Erzählungen und Texte in dieſer Schrift ſo zuſammen-

[1]) S. S. 152 (Marc. 1, 15); 153 (Marc. 2, 17b); 159 (Marc. 8, 38b); und 9, 37b. 41; 162 (Marc. 12, 33); 163 (Marc. 14, 3); 164 (Marc. 14, 28); 166 (Marc 15, 2).

hängen, daß sie den Eindruck machen, ursprünglich nach Einem Plane und von Einer Hand zusammengestellt zu sein, oder ob sich eine spätere interpolirende Hand auch hier unterscheiden läßt. Wir richten hierfür unsere Aufmerksamkeit auf folgende Stellen.

Marc. 3, 22—30. Der Text des Marcus ist hier ursprünglicher als Matth. 12, 24—32, und gehört daher der Quelle an, deren er und Deutero-Matthäus sich bedienten[1]). Es wird aber durch diese Verse der natürliche Zusammenhang zwischen Marc. 3, 21 und 31 unterbrochen. Jesus kommt nach Hause. Eine Volksmenge versammelt sich, und der Andrang war so groß, daß er und seine Jünger nicht einmal Zeit hatten zu essen. Das Gerücht von dem Enthusiasmus, welchen Jesus hervorgerufen, verbreitete sich und kam auch den nahen Anverwandten Jesu (in Nazareth) zu Ohren. Sie, brave aber gewöhnliche Menschen, und noch wenig geeignet die innere Größe Jesu nach Werth zu schätzen, geratheu darüber in den Wahn, daß er nicht bei gesunden Sinnen sei, und begeben sich (von Nazareth) nach Kapernaum, um ihn in sicheren Gewahrsam zu nehmen, v. 21. Hieran nun schließt sich sogleich der Bericht v. 31: „Und sie (οἱ παρ' αὐτοῦ) kamen[2]), seine Brüder und seine Mutter." Der dazwischen liegende Bericht über die Pharisäer und die Vertheidigung Jesu gegen ihre Anklage (Marc. 22—30) hängt eben so wenig mit v. 21 als mit v. 31 gut zusammen und unterbricht den natürlichen Gang der Erzählung. Wahrscheinlich wurde diese Perikope hier eingefügt, indem ἐξέστη, v. 21, den Redactor an etwas Verwandtes erinnerte, nämlich an die Verbindung mit dem Teufel, welche Andere Jesu zur Last legten.

Marc. 4, 12—35. Was Jesus, v. 12, als den Grund angiebt, weshalb er in Gleichnissen redete, kann nicht ursprünglich sein. Denn er wählte diese Form nicht, um die Lehre vom Reiche Gottes, in welche er seine Jünger einführte, esoterisch vor dem Volk (οἱ ἔξω, vgl. 1. Kor. 5, 12. 13) verborgen zu halten, und wohl gar in der Absicht, „daß sie mit sehenden Augen nicht sehen und mit hörenden Ohren nicht verstehen noch begreifen, und sich nicht bekehren sollten", sondern weil diese Form die geeignetste war, die Wahrheit verständlich zu machen, v. 11. In demselben Grade, in welchem die Parabel und v. 10 und 11 ursprünglich erscheinen, ist bei v. 12 das Gegentheil der Fall.

Auch der innere Zusammenhang in diesem Abschnitt ist dunkel. Die unmittelbar folgenden Worte, Marc. 4, 13, οὐκ οἴδατε, stimmen nicht zu

---

[1]) S. S. 29. 61. 86. 105. 119. 122. 126.

[2]) Καὶ ἔρχονται. So zu lesen mit B C L Δ u. s. w. für ἔρχονται οὖν. A E F u. s. w.

v. 10 und 11. Die Jünger hatten, v. 10, nach den Parabeln (*τὰς παραβολάς*) gefragt, d. i. nicht nach der Bedeutung des Gleichniſſes vom Säemann — in welchem Falle *τὴν παραβολήν* geſetzt ſein müßte, oder, wie bei Lucas, welcher die Frage wirklich ſo verſtand 8, 9, *τίς εἴη ἡ παραβολὴ αὕτη* —, ſondern nach dem Grunde weshalb Jeſus in Gleichniſſen rede (vgl. Matth. 13, 10: *διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς;*). Dieſe letztere Auffaſſung der Frage Marc. 10 wird überdies durch die Antwort Jeſu, Marc. 11, gefordert. Im Widerſpruche hiermit ſteht nun die Frage Jeſu *οὐκ οἴδατε* — v. 13a. Es ſcheinen dies ſowohl Matthäus, welcher Marc. 13 wegließ, als auch Lucas a. a. O. v. 8 gefühlt zu haben.

Ebenfalls befremdend ſind die Worte, Marc. 13b, *καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε*, da Jeſus nur Ein Gleichniß vorgetragen hatte. Die hierauf folgende Erklärung des Gleichniſſes, Marc. 14—20, kann urſprünglich nicht in Verbindung mit dem Vorhergehenden geſtanden haben, wo, nach v. 11, die Form der Parabel von Jeſu um der noch unempfänglichen Menge willen gewählt wurde, und von den Jüngern, die im Beſitze des Gleichniſſes des Gottesreiches ſind, die Vorausſetzung gilt, daß ſie auch ohne dieſe Form die Wahrheit verſtehen. Man beachte ferner, wie in dieſem Abſchnitt, gegen die Gewohnheit des Marcus, und hier im Unterſchiede von Matthäus, der Plural vorkommt, v. 15. 16. 17. 18. 19. 20 (vgl. Matth. 13, 19. 20. 21. 22 und 23[1]). Daß Jeſus ſeine Gleichniſſe erklärt haben ſollte, iſt faſt unnatürlich, und es war das auch den Evangelien zufolge bei andern Gelegenheiten ſeine Gewohnheit nicht. Dergleichen Erklärungen entſtanden erſt ſpäter[2]).

Was ferner bei Marcus folgt, v. 21—25, iſt ebenſo an unrechter Stelle und vielleicht aus einer Spruchſammlung (vgl. Matth. 5, 15; 10, 26) oder aus dem Gedächtniſſe eingefügt. Die hier aufgeführten Sprüche hängen nicht anders als durch den Wortklang zuſammen. V. 24 hat hier eine andere, viel weniger natürliche Bedeutung als derſelbe Ausſpruch Matth. 7, 2. Auch entſteht die Frage, ob die folgenden Gleichniſſe, Marc. 4, 26—29; 30—32, wie echt ſie an ſich ſein mögen, urſprünglich in dieſer Verbindung, nach Marc. v. 11, geſtanden haben. Hiezu kommt noch endlich, daß *αὐτοῖς* v. 33. 34a auf die Menge Bezug hat, welche nach v. 10, ſchon hinweggegangen war; daß *χωρὶς παραβ. οὐκ ἐλάλει* (man achte auf das Imperf.: er war gewohnt) mit ſo vielen andern Reden im Widerſpruche ſteht, welche von Jeſus auch vor dem Volke, aber nicht in der Form des Gleichniſſes, gehalten wurden, und daß *ἐπέλυε πάντα*

[1]) S. S. 125—127. Vgl. Marc. 4, 5 *τὸ πετρῶδες* mit v. 16 *τὰ πετρώδη*.
[2]) S. oben S. 31.

(er war gewohnt alles auszulegen), v. 34, ebenfalls nicht mit der durchgängigen Gewohnheit Jesu bei andern gleichartigen Vorträgen stimmt, welchen er keine Erklärung hinzufügte. Wurde dieses eine und andere erst später hinzugethan, so reichte die ursprüngliche Skizze nicht weiter als von v. 1—11.

Marc. 6, 17—29. Obschon diese Erzählung älter ist als die Parallele bei Matthäus[1]), so hat es nichtsdestoweniger das Ansehen, als wollte ein zweiter Bearbeiter damit die Erklärung des Ausrufs des Herodes, v. 16, geben. Der Zusammenhang zwischen v. 16 und 30 geht durch diese Zwischenerzählung verloren. Die Scene v. 24—28 scheint mehr dramatisch als historisch.

Marc. 7, 1—23. Dieses Stück muß, da sich der Text des Matthäus als der jüngere ergab[2]), schon im Proto-Marcus gestanden haben. Auch hier jedoch fällt ins Auge, daß diese Perikope nicht gut in den Redezusammenhang paßt. Das Gespräch scheint, dem Zusammenhange nach, in die Zeit des Aufenthalts Jesu im Lande Genezareth zu gehören, was jedoch durch nichts angedeutet wird. Vorausgesetzt wird ferner in τοὺς ἄρτους und τὸν ἄρτον, v. 2 und 5, daß Jesus mit seinen Jüngern irgendwo zu Tische saß und sich also in einem Hause befand, ohne daß auch dies mit einem Worte berührt wäre. Im Widerspruche damit ist Jesus v. 14 (vgl. v. 17) nicht in einem Hause, sondern draußen im Gespräch mit dem Volke, welches er wiederum zu sich ruft, was auch wieder eine frühere Unterhaltung voraussetzt, von welcher im Vorhergehenden nicht geredet ist. Ferner weicht der Ausdruck „die Pharisäer und etliche von den Schriftgelehrten", und „die Pharisäer und Schriftgelehrten", v. 5, vom Sprachgebrauch des Marcus ab (vgl. 2, 16[3]). Dieses eine und andere, dahinzu der Umstand, daß Marc. 6, 56 sich gut an 7, 24 anschließt, läßt vermuthen, daß die Perikope, wie viel Historisches sie übrigens auch enthalten mag, was der Verfasser von anderwärts entlehnt haben kann, in dieser Verbindung ursprünglich nicht stand, und schon unter den Händen des Proto-Marcus zwischen Marc. 6, 56 und 7, 24 sich einschlich.

Marc. 8, 1—9. Auch die Redaction dieser Erzählung ist älter als die bei Matthäus 15, 32—38[4]). Diese zweite Speisung ist aber sichtlich ein Duplicat der ersten, Marc. 6, 35—44. Der Schauplatz des Ereignisses ist eben so wohl Marc. 8, 4, als Marc. 6, 32. 35 eine Wüste. Gegen-

[1]) S. oben S. 130.
[2]) S. 85. 89. 91. 95. 100. 106. 109. 115. 118. 121. 125. 127. 134.
[3]) S. S. 131.
[4]) S. oben S. 78 f. 83. 93. 100. 117. 121. 126.

wärtig iſt ein ὄχλος, der nichts zu eſſen hat, 8, 2 (οὐκ ἔχουσι τί φάγωσιν) und 6, 36 (ἵνα — τί φάγωσιν). Jeſum jammert es ihrer, 8, 2 (σπλαγχνίζομαι ἐπὶ τὸν ὄχλ.) und 6, 34 (ἐσπλαγχνίσθη ἐπ' αὐτούς). Die Jünger fragen, 8, 4, wie es möglich iſt, für ſo Viele Brodt in der Wüſte herzunehmen und hegen 6, 37b ein eben ſolches Bedenken. Jeſus fragt, 8, 5 und 6, 38: πόσους ἄρτους ἔχετε; ſie antworten, 8, 5, ſieben und 6, 38 fünf. Außer den Brodten haben ſie auch Fiſche, 8, 7 (ἰχθύδια ὀλίγα) und 6, 38 (δύο ἰχθύας). Jeſus befiehlt der Menge ſich zu lagern, 8, 6, und 6, 39. Man vergleiche ferner 8, 6 und 8: καὶ λαβὼν τοὺς ἑπτὰ ἄρτους, εὐχαριστήσας ἔκλασε καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ ἵνα παρατιθῶσιν, — ἔφαγον δὲ καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ ἦραν περισσεύματα κλασμάτων ἑπτὰ σπυρίδας. Ἦσαν δὲ ὡς τετρακισχίλιοι, mit 6, 41. 44: καὶ λαβὼν τοὺς πέντε ἄρτους καὶ — εὐλόγησε καὶ κατέκλασε τοὺς ἄρτους καὶ ἐδίδου τοῖς μαθηταῖς ἵνα παρατιθῶσιν αὐτοῖς, — καὶ ἔφαγον πάντες καὶ ἐχορτάσθησαν, καὶ ἦραν κλασμάτων δώδεκα κοφίνων πληρώματα. — Καὶ ἦσαν οἱ φαγόντες τοὺς ἄρτους πεντακισχίλιοι ἄνδρες. In beiden Perikopen endlich, 8, 9 und 6, 45 findet, nach der Speiſung, ein ἀπολύειν ſtatt. Unwahrſcheinlich iſt, daß in der urſprünglichen Schrift ein ſolches Duplicat geſtanden haben ſollte. Hierzu kommt, daß Marc. 8, 1 durch die anderwärts bei Marcus nicht gewöhnliche Formel ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις eingeleitet wird, und daß die ἐρημία, als Schauplatz des Ereigniſſes, v. 4, eben ſo wenig als die Vorausſetzung einer langen Reiſe, v. 2, zu der Ankunft Jeſu an dem See Galiläas 7, 31 ſtimmt. Unter der Vorausſetzung dagegen, daß Marcus 8, 1—9 ſpäter eingefügt wurde, ſchließt ſich die Ankunft an dem See 7, 31 ſehr gut an 8, 10, wo Jeſus ſogleich nach ſeiner Ankunft zu Schiffe geht.

Marc. 8, 14. 16—21. Gehörte 8, 1—9 urſprünglich nicht zu der älteren Skizze, welche dem Proto-Marcus voranging, ſo ruht, wegen v. 20, derſelbe Verdacht auch auf dieſen Verſen. Der Zuſammenhang iſt auch hier dunkel und der Bericht verworren. Undenkbar iſt es, daß die Jünger eine ſehr gewöhnliche, von dem Sauerteige entlehnte Metapher nicht ſollten verſtanden und gemeint haben, daß Jeſus ihnen verweiſe, kein Brodt mitgenommen zu haben, v. 16. Eben ſo unbegreiflich iſt es, daß Jeſus um ihnen den uneigentlichen (geiſtigen) Sinn ſeiner Worte verſtändlich zu machen, auf das zweimal wiederholte (ſichtbare) Wunder der Speiſung ſollte verwieſen haben. Man kann annehmen, daß der Erzähler urſprünglich nichts anderes ſchrieb als: „und er verließ ſie, trat wiederum in das Schiff und fuhr hinüber (v. 13). Und er gebot ihnen und ſagte: ſehet zu, hütet euch vor dem Sauerteige der Phariſäer und vor

dem Sauerteige des Herodes (v. 15). Und sie kamen nach Bethsaida" (v. 22).

Marc. 8, 38—9, 1. Schon bei der Erwägung der Zusammensetzung des Matthäusevangeliums wurde bemerkt[1]), daß die Vergeltungslehre Matth. 16, 27. 28 nicht gut zu der rein ethischen Vorstellung paßt, daß der unsittliche Mensch seine Seele, d. i. sich selber (Luc. 9, 25 ἑαυτόν) verliert. Dieselbe Bemerkung drängt sich hier bei dem Texte des Proto-Marcus auf, wo in v. 38 und 9, 1, sei es auch nach einer älteren Redaction — ohne die ausdrückliche Ankündigung des Kommens Jesu und ohne das Pronomen αὐτοῦ nach τῶν ἀγγέλων (Matth. 16, 27b. 28), Ausdrücke, die einen späteren dogmatischen Standpunkt verrathen — eben wie bei Matthäus, auf das Gericht verwiesen wird, welches Jesus, als der Messias, halten werde. Beide Evangelisten erklären hier, jeder auf seine Weise, eine rein ethische Warnung Jesu vor dem Sterben des geistigen Lebens im Dienste der Sünde von der Strafe, welche der Gottlose beim messianischen Gericht zu erwarten hat, als wäre dies dasselbe! Scheint, auf Grund hiervon, Marc. 8, 38—9, 1 von späterem Datum als v. 34—37, so endigte die Perikope in der ursprünglichen Skizze vermuthlich mit Marc. 8, 37.

Marc. 9, 41—50. Zwischen diesen schon im Proto-Marcus, mit Ausschluß vielleicht von ein paar Glossemen[2]), befindlichen Versen besteht eben so wenig unter einander als mit v. 40 irgend ein anderer Zusammenhang als vermittelst des Wortklanges, wie schon früher bei der Kritik des Matthäus bemerkt worden[3]). Was hat das Geärgertwerden durch Hand oder Fuß, v. 43, mit dem Aergern der Kleinen, v. 42, gemein, als allein die äußere Uebereinstimmung des Wortes σκανδαλίζειν? was das Feuer der Prüfung oder Läuterung (v. 49) mit dem Feuer der Gehenna, v. 47 und 48? Eben so wenig Zusammenhang besteht zwischen v. 50 und v. 49, welche, auf den bloßen Laut von Salz hin, hier bei einander stehen. Matthäus ließ vermuthlich v. 50 aus Proto-Marcus weg, theils weil er das Wort von dem Salze schon früher, 5, 13, mitgetheilt hatte, theils wegen des Unpaßlichen dieser Worte in diesem Zusammenhange. Da Marcus gewöhnlich in ein und derselben Perikope gut zusammenhängend schreibt, und mechanische Verbindungen jener Art auch anderwärts in diesem Evangelium späteren Ursprungs scheinen[4]), so ist es wahrscheinlich, daß diese Verse in der ursprünglichen Skizze des Marcusevangeliums noch nicht gefunden wurden.

Marc. 10, 33. 34. Die Vergleichung dieser Stelle mit Marc. 8, 31 und 9, 31 läßt vermuthen, daß die Worte „und sie werden ihn zum Tode

[1]) S. 36.
[2]) S. 159 f.
[3]) S. 37.
[4]) S. 169 f.

verurtheilen und ihn den Heiden überliefern, und sie werden ihn verspotten und ihn geißeln und ihn verspeien", welche schon Matthäus, mit Ausschluß des „werden ihn verspeien", im Proto-Marcus las, nicht in der ursprünglichen Skizze standen, sondern nach der Geschichte, Marc. 14. 65 und 15, 15—19, eingefügt wurden.

Marc. 10, 45. „Zu einem Lösegeld für Viele." Die Veränderung des *καὶ γάρ* (Marc.) in *ὥσπερ*, Matthäus 20, 28, läßt erkennen, daß die Redaction des Matthäus die spätere ist. Bei Marcus kommt diese Partikel nirgends vor, bei Matthäus dagegen in Vergleichungen und Gleichnissen, 12, 40; 24, 37; 25, 14 (vgl. Marc. 13, 34). Nichtsdestoweniger haben diese Worte, da sie nicht wohl in den Zusammenhang passen, das Aussehen eines dogmatischen Einschiebsels.

1. Daß Jesus mit der Absicht sterben zu wollen gekommen wäre, wird nirgend in den synoptischen Evangelien gelehrt. Sie setzen sogar dann und wann die Möglichkeit, daß Jesus nicht sterben werde, Marc. 12, 6; 14, 35. Auch die Vorstellung von seinem Tode als einem „Lösegeld" ist spätere dogmatische Reflexion (siehe Röm. 3, 24. 25; Eph. 1, 7; Kol. 1, 14; 1. Tim. 2, 6; Tit. 2, 14; Hebr. 9, 15; 1. Petr. 1, 18). Die synoptischen Evangelien gehen nicht weiter, als daß Jesus 1) als das Opfer des Streits mit der jüdischen Hierarchie fiel, Marc. 8, 31; 9, 12. 31; 10, 33. 34; 12, 6—8; 2) in seinem Sterben den erhabensten Beweis seiner Liebe und Selbstverleugnung gab, Marc. 8, 34; 10, 38; 14, 34; 3) in seinem Untergange den Sieg der Religion sah, 8, 31; 10, 34; 12, 10. 11; 14, 24. 62[1]), und für ihn selber den Weg zu seiner Herrlichkeit Luc. 24, 26. Ueber *εἰς ἄφ. ἁμ.*, Matth. 26, 28, wurde früher gehandelt[2]).

2. Die Worte *ἀντὶ πολλῶν* deuten an, daß die *πολλοί* durch den Tod Jesu als durch ein Lösegeld eingetauscht wurden, in der Voraussetzung, daß sie von einer ihnen feindlichen Macht gehalten wurden. Sie waren gleichsam das Eigenthum des Todes, welcher seine Beute erst losließ, als er anstatt ihrer, zum Lösegelde für sie, Jesum erhielt. Anders ist es Marc. 14, 24, wo *ὑπὲρ πολλῶν* nichts mehr bedeutet, als daß Jesus aus Liebe und zum Heil für Viele sterben werde (vgl. Joh. 15, 13).

3. Diese dogmatische Anschauung von Jesu Tode paßt endlich auch nicht gut in einen Zusammenhang, wo man höchstens eine Verweisung auf den Tod Jesu als ein Muster der sich selbst opfernden Liebe erwartet, in welcher er die wahre Größe sieht. Wahrscheinlich hatte die ursprüngliche Skizze den ganzen Vers oder mindestens die verdächtigen Worte nicht, und das Gespräch endigte mit *διακονῆσαι*, oder schon mit v. 44.

---

[1]) S. 76. 86. [2]) Am a. O.

Marc. 11, 20—25. Schon früher wurde bemerkt, daß bei Matthäus kein Zusammenhang zwischen der offenbar symbolischen Handlung, 21, 18 und 19, und einem Glauben besteht, welcher Berge versetzen kann, v 21[1]). Da auch Marcus diese Worte hat, 11, 23, und Matthäus sie commentirte[2]), so müssen sie in der gemeinschaftlichen Quelle beider (Proto-Marcus) gestanden haben. Inzwischen ist deutlich, daß sie auch da in diesen Zusammenhang nicht passen. Eben so wenig besteht ein Zusammenhang zwischen dem Verdorren des unfruchtbaren Feigenbaumes, Marc. 11, 21, und dem gläubigen Gebet, v. 24 (vgl. Luc. 17, 6). Dieses Bitten rief dem Redactor einen anderen Ausspruch über das Gebet, v. 25 (vgl. Matth. 6, 5. 14. 15), ins Gedächtniß, der wieder auch mechanisch an v. 24 geknüpft wird. Der Ausdruck ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς gehört überdies nicht zum Sprachgebrauch des Marcus (vgl. Marc. 3, 35 mit Matth. 12, 50).

Weist dieses eine und andere schon im Proto-Marcus auf einen interpolirten Text, so entsteht weiter die Frage, ob wohl die ganze Perikope, Marc. 11, 20—25 (v. 26 ist unecht), in diesem Zusammenhange ursprünglich gestanden habe? War vielleicht das Wort Jesu, Marc. 11, 14a, in einem dem Proto-Marcus noch voraufgehenden Text nichts anders als ein symbolischer Ausspruch, auf Anlaß der Wahrnehmung eines am Wege stehenden Feigenbaumes, welcher, obschon mit Blättern prunkend, doch keine Früchte trug (vgl. Matth. 3, 10; Luc. 13, 6—9)? Ueber diesen Baum spricht Jesus nicht Fluch oder Verwünschung aus, als wolle er, getäuscht indem er keine Früchte fand, sich rächen, sondern sieht in ihm das Sinnbild der jüdischen Nation, welcher bei viel äußerem Beweis von Religion, doch die Religion des Herzens mangelte (vgl. Luc. 16, 15; Matth. 23, 27. 28). Indem er auf diesen unfruchtbaren Baum blickte, sprach Jesus über die Nation die Vorhersagung aus, daß sie ihre Rolle in der Weltgeschichte erfüllt habe und daß von ihr keine Frucht mehr zu erwarten sei. Den besseren Text hat nämlich hier Matth., 21, 19: οὐ μηκέτι ἐκ σοῦ καρπὸς γένηται εἰς τὸν αἰῶνα, wovon Deutero-Marcus 11, 14 eine platte Umschreibung gab[3]). In den Worten liegt keine Verwünschung, obschon Deutero-Matthäus und Deutero-Marcus sie darin lasen, sondern eine Vorhersagung. Der Aor. conj., verbunden mit οὐ μηκέτι, steht hier als stärkere Form für das Futurum (vgl. Matth. 23, 39; Luc. 13, 35: οὐ μή με ἴδητε, 26, 29: οὐ μὴ πίω, Matth. 24, 34. 35: οὐ μὴ παρέλθῃ und οὐ μὴ παρέλθωσιν (Marc. 13, 31: παρ-

[1]) S. 40.
[2]) S. 97. 101. 107. 118.
[3]) S. oben S. 161.

ἐλεύσονται); Luc. 22, 16: οὐ μὴ φάγω. Vgl. auch οὐ μὴ καταλυθῇ, Marc. 13, 2, mit οὐ καταλυθήσεται, Matth. 24, 2, und ferner Matth. 16, 28, Luc. 18, 30, Joh. 11, 56. Man überſetze demzufolge Matth. 21, 19: „von dir wird keine Frucht mehr kommen in Ewigkeit."

Iſt dies der Sinn und die Abſicht von Marc. 11, 12—14, ſo läßt es ſich heraushören, daß das Verdorren des Baumes, welches nach Proto-Marcus, v. 20, erſt am folgenden Tage bemerkt wird, und bei Matth. 21, 19b ſchon ſogleich ſtatt hat, ſpätere Sage iſt. Wird Marc. 11, 20—25 aus dem Text entfernt, ſo haben wir in 11, 19 „und als es Abend geworden war, ging er hinaus vor die Stadt" den Schluß von 15—18; eine neue Erzählung beginnt, 11, 27, mit dem Bericht: „und ſie gingen wieder nach Jeruſalem"; und die Frage, Marc. 11, 28, ſteht dann in mehr unmittelbarer Verbindung mit der Tempelreinigung, v. 15—18.

Marc. 13, 9b—31. Daß dieſe Verſe ſchon im Proto-Marcus ſtanden, iſt früher nachgewieſen. Matthäus verſetzte einen Theil derſelben, Marc. 13, 9—13, hinter die Miſſionsrede, Matth. 10, 17—25[1]). Auch hat die Vergleichung der Texte die Priorität des Marcus ins Licht geſtellt[2]). Zur Beſtätigung können noch die folgenden Bemerkungen hinzugefügt werden. Für μετὰ τὴν θλῖψιν ἐκείνην, Marc. 13, 24, ſchreibt Matth., 24, 29, minder urſprünglich: μετὰ τὴν θλ. τῶν ἡμερῶν ἐκείνων (vgl. v. 22 mit Marc. 13, 20); für das periphraſtiſche ἔσονται πίπτοντες, Marc. v. 25, πεσοῦνται, 24, 29 (vgl. Marc. 13, 13; 7, 15; 1, 6. 13. 33. 39; 2, 6. 18; 4, 38; 5, 5; 6, 52; 9, 4; 10, 32; 14, 4. 40. 54; 15, 43. 46); für ἐκ τοῦ οὐρανοῦ, Marc. 25, ἀπὸ τ. οὐρ., Matth. 29[3]); für αἱ ἐν τοῖς οὐρ., Marc. 25, τῶν οὐρανῶν, Matth. 29 (vgl. Matth. 36 mit Marc. 32). Man achte ferner auf die Gloſſeme im Text des Matthäus, νεφ. τοῦ οὐρανοῦ, v. 30 (vgl. Marc. 26); πάντα, v. 33 (vgl. Marc. v. 29); auf die apokalyptiſchen Einſchiebſel φανήσεται — φυλαὶ τῆς γῆς, v. 30 (vgl. Marc. v. 26), und μετὰ σάλπιγγος φωνῆς μεγ. v. 31 (vgl. Marc. v. 27); auf die Hinzufügung der Pronomina ἀγγ. αὐτοῦ und ἐκλεκτοὺς αὐτοῦ, v. 31[4]) (vgl. Marc. 27), und des Artikels, v. 30 (vgl. Marc. 26[5]); auf die Reihenfolge der Worte nach der gewöhnlichen Conſtruction ὁ κλάδος αὐτῆς, v. 32 (vgl. αὐτῆς ὁ κλ. Marc. 28); τὰ φύλλα ἐκφύῃ, v. 32 (ἐκφύῃ τὰ φ., Marc. v. 28); μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς, v. 30 (μετὰ δυν. πολλ. καὶ δόξης, Marc. v. 26) und πάντα ταῦτα, v. 34 (ταῦτα πάντα, Marc. v. 30;[6]) auf die Auslaſſung des

[1]) S. 26. 43 f.
[2]) S. 59. 64. 75. 78 ff. 83 f. 88 f. 91. 93 ff. 107. 111. 120. 123. 125. 127.
[3]) S. 34.
[4]) S. 121.
[5]) S. 121 f.
[6]) S. 121 ff.

recitirenden ὅτι, v. 34 (Marc. 30[1]). Correctur iſt ferner γινώσκετε, Matth. 32 (Marc. 28, γινώσκεται); παρελεύσεται nach ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ, als ein Ganzes gedacht, Matth. 35 (Marc. 31 οὐ μὴ παρελεύσονται), und οὐ μὴ παρέλθωσιν, Matth. 35(Marc. 31 οὐ μὴ παρελεύσονται), wie auch die Aenderung von ἀπ' ἄκρου γῆς ἕως ἄκρου οὐρανοῦ, Marc. 27, in ἀπ' ἄκρων οὐρανῶν ἕως ἄκρων αὐτῶν, Matth. 31.

Hat nach dem hier Aufgeführten der Text des Marcus in dieſer Perikope die Priorität vor Matthäus, ſo ſchließt dies nicht aus, daß ſie ſchon von Proto-Marcus einer noch urſprünglicheren Skizze eingefügt ſein kann. Schon bei Matthäus merkten wir bei dieſer Perikope den Mangel an Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden und Folgenden an, Matth. 24, 36[2]). Dieſelbe Bemerkung gilt auch von dem parallelen Text des Marcus. Es kommt hier hinzu, daß die Ankündigung der Verfolgungen, welche für die Jünger zu erwarten waren, Marc. 13, 9b—13, nicht gut auf die ὠδῖνες, v. 9a, folgt, ſo daß Lucas, 21, 12, davon Anlaß nahm, dem Text des Marcus πρὸ τούτων πάντων hinzuzufügen. Daß die Apoſtel (v. 13 εἰς τέλος, v. 14 und 29 ἴδητε, v. 18 προσεύχεσθε, v. 21 ὑμῖν, v. 23 ὑμεῖς und ὑμῖν, v. 29 γινώσκετε) und überhaupt das noch lebende Geſchlecht, v. 30, den großen Tag erleben ſollten, ſtimmt, wie früher ſchon bemerkt, nicht mit der Warnung zu wähnen, daß dieſer Tag ſchon ſehr nahe ſei, v. 5—9, und mit der Verſicherung Jeſu, v. 32, daß Zeit und Stunde Niemand als Gott bekannt ſei. Auch fehlt in dieſer apokalyptiſchen Rede der Zuſammenhang der Theile unter einander. Denn die Predigt des Evangeliums an alle Völker, v. 10, ſtellt dieſen Zeitpunkt in eine entfernte Perſpective, was mit v. 30 ſchwerlich übereinſtimmt. Mit εἰς τέλος, v. 13, wird die Perikope 9—13 abgeſchloſſen, und mit ὅταν δὲ ἴδητε, v. 14, fängt ein neues apokalyptiſches Fragment an. Die Ankündigung der falſchen Propheten, v. 22, ſcheint nach v. 5 und 6 überflüſſig und Duplicat zu ſein. Der Zuſammenhang von v. 24 mit v. 23 iſt dunkel, da ἀλλά auf nichts ſich zurückbezieht und aus dieſem Grunde von Matthäus, v. 29, und von Lucas, 21, 25, ausgeſchieden wurde, ſo daß auch Marc. 24—31 das Ausſehen eines früher ſelbſtſtändigen und hier eingefügten Fragments hat. Auch der Sprachgebrauch erregt Zweifel. In dieſer Beziehung achte man auf ἐν νεφέλαις, v. 26, während Marc., 14, 62, nach Dan. 7, 14 und dem chald. Text ſchrieb: μετὰ (ע) τῶν νεφ.; auf den Gebrauch von τότε, welches anderwärts bei Marcus nur einzelne Male vorkommt und zwar in der Bedeutung: zu dieſer Zeit, und nicht wie bei Matthäus, in dem Sinne von da oder darauf, gerade in dieſer Perikope aber in letzterer Bedeutung zweimal, v. 26 und 27 (vgl. Matth.

[1]) S. 124. [2]) S. 45.

14, 30. 31) geleſen wird. Auch für *μέχρις οὗ*, v. 30, ſchreibt Marcus anderwärts *ἕως*, 6, 10. 45; 14, 32 oder *ἕως ἄν*, 6, 10; 9, 1.

Es läßt ſich annehmen, daß die Perikope Marc. 13, 9b—31 Fragmente eines urſprünglich ſelbſtſtändigen apokalyptiſchen Stückes enthält, deſſen Tendenz es war, unter dem Drange der Ereigniſſe, welche dem Untergange des jüdiſchen Staats vorangingen, die Chriſten zu beruhigen und ihnen Muth einzuſprechen, im Hinblick auf die nahe Zukunft Jeſu. Der Verfaſſer befliß ſich, ſeinen Mitchriſten einzuſchärfen, daß Jeſus alles, was ſie traf oder weiter treffen würde, ſchon bei ſeinem Leben den Jüngern vorhergeſagt habe. Zu beachten iſt, aus dieſem Geſichtspunkt aufgefaßt, v. 23: *ὑμεῖς βλέπετε· προείρηκα ὑμῖν πάντα* und vor allem v. 37, wo der Verfaſſer v. 32—34 nicht nur auf die Jünger anwendet, ſondern auch der urſprünglichen Grundſchrift noch ein Wort hinzufügt, um hervorzuheben, daß die Verſprechungen und Mahnungen Jeſu nicht den Apoſteln allein, ſondern allen, d. i. allen Chriſten, gelten (*ὃ δὲ ὑμῖν λέγω, πᾶσιν λέγω*).

Daß auch v. 35 und 36 nicht zu der urſprünglichen Grundſchrift gehörte, folgere ich aus der, nach *ἀγρυπνεῖτε — ὁ καιρός ἐστιν*, unnöthig und ſogar zweimal wiederholten Ermahnung zur Wachſamkeit. Der Verfaſſer gab in dieſen Verſen eine Erklärung des Gleichniſſes, v. 34, und läßt bemerken, daß er, wie *ἐλθὼν ἐξαίφνης* und *εὕρῃ ὑμᾶς καθεύδοντας* es ergiebt, den Herrn des Hauſes, welcher, ſo wie der wiederkehrende Herr, Marc. 12, 1. 9, der Einkleidung der Parabel angehörte, für eine beſtimmte Perſon, nämlich für Jeſum nimmt, auf welcher Spur ihm Matth., 24, 42, *ὁ κύριος ἔρχεται* (vgl. v. 37) und in noch breiterem Maße Luc. 21, 36 folgt.

Nehmen wir nun auf Grund des Dargelegten an, daß Marc. 13, 9b—31 und 35—37 nicht zu der urſprünglichen Grundſchrift gehörten, welche dem Proto-Marcus vorausging, ſo ſchloſſen ſich v. 9b und 32 urſprünglich an einander. Die vier Jünger, v. 3, fragten, v. 4, wann die in v. 2 angekündigte Weltkataſtrophe, das Ende des *αἰὼν οὗτος*, zu erwarten ſei. Jeſus warnt ſie darauf, v. 7—9a, vor der irrigen Meinung, als wäre dieſer Zeitpunkt ſchon ſehr nahe bevorſtehend, und lehrt in allgemeinen Ausdrücken, wie viel noch dieſem großen Tage, als die Geburtswehen der Zukunft, vorausgehen müſſe. Was aber die Frage Wann? betraf, darüber bekennt Jeſus ſeine Unkunde. „Von dieſem Tage oder der Stunde weiß Niemand. Der Zeitpunkt iſt allein Gott bekannt", v. 32. Sie hatten nur zu ſorgen, v. 33. 34, wachend auf ihrem Poſten zu bleiben.

Giebt es auf Grund des Angeführten, Berechtigung zu glauben, daß die Schrift, welche ſowohl Deutero-Matthäus als Deutero-Marcus

commentirten, ſelber ſchon Interpolationen offen geſtanden, ſo muß damit die Möglichkeit anerkannt werden, daß auch andere Stücke, deren mythiſcher Charakter nicht wohl zu dem übrigens nüchtern hiſtoriſchen Inhalt des Marcusevangeliums ſtimmt, in der älteſten hiſtoriſchen Skizze noch nicht vorhanden waren.

Wie es damit ſich verhalte, ſoll bei der Unterſuchung des geſchichtlichen Charakters des Marcus einen Gegenſtand der Erwägung ausmachen.

Dritter Theil.

Geſchichtlicher Werth und Urſprung der Evangelien nach Marcus und nach Matthäus.

I.

Geſchichtlicher Werth des Evangeliums nach Marcus.

Das Evangelium des Marcus unterſcheidet ſich als geſchichtliche Schrift ſchon dadurch vortheilhaft, daß es keine Berichte über den Zeitraum enthält, welcher dem öffentlichen Auftreten Jeſu in Galiläa vorausging. Die Kunde von dem Leben großer Männer ſtieg in allen Zeiten, beim Mangel an biographiſchen Daten, nicht höher hinauf, als bis zu der Zeit, wo ſie öffentlich auftraten und Gegenſtand der allgemeinen Kenntnißnahme wurden. Erſt die ſpätere Ueberlieferung pflegt ihre Geburt und Kindheit durch Sagen und Mythen zu verherrlichen. So war es auch mit der Geſchichte des Johannes und Jeſu. Die Geſchichte fängt mit ihrem Erſcheinen in der Oeffentlichkeit an. Eine Schrift deshalb, in welcher noch keine Geburts- und Kindheitsgeſchichte vorkommt, verräth dadurch ihr höheres Alter und geſchichtlichen Charakter.

Ebenſo erweiſt ſich der geſchichtliche Charakter des Marcusevangeliums in der Art, wie die meiſten Erzählungen als loſe Epiſoden für ſich ſtehen; während ſie bei Matthäus künſtlich mit einander verbunden werden[1]). Hierdurch wird, von hiſtoriſchem Standpunkte aus, dies gewonnen, daß es keine Nothwendigkeit iſt, die Wirkſamkeit Jeſu in Galiläa auf die kurze Zeit zu beſchränken, innerhalb deren, nach Matthäus, alles nach einander, in chronologiſcher Folge verlaufen ſein ſoll.

[1]) S. S. 50.

Dies gilt insbesondere von dem Aufenthalt und der Wirksamkeit Jesu zu Jerusalem, welche, nach Matthäus, in drei Tagen verlief, während nach Marcus nichts hindert anzunehmen, daß Jesus schon geraume Zeit vor dem Passafest in Jerusalem ankam. Bei dieser Möglichkeit läßt sich hören, wie der Widerstand gegen sein reformatorisches Werk, wenn es sich über einen längeren Zeitraum erstreckte, Gelegenheit hatte, sich Schritt für Schritt zu steigern.

Das Leben Jesu verläuft nach Marcus in drei Zeiträumen: 1) sein Auftreten und Wirken in Galiläa, 1, 9 bis zu der Rückkehr der Jünger von ihrer Missionsreise, 6, 30; 2) seine Wanderung nach den nördlichen Gebieten des Landes und seine Rückkehr nach Kapernaum, 6, 31—9, 40; 3) seine Reise nach Jerusalem, sein Kampf daselbst mit der jüdischen Hierarchie, seine Gefangennahme, Kreuzigung, Tod und Begräbniß, die Rückkehr endlich seiner Jünger nach Galiläa, wo der verklärte Jesus ihnen erscheint, 10, 1—15, 46 und Matth. 28, 16[1]).

Zu den geschichtlichen Einzelheiten des ersten Zeitraums gehören:

1. Das Auftreten des Johannes in der Wüste, seine Predigt und Taufe zur Buße. Ankündigung des Messiasreiches, 1, 4—8.

2. Jesus wird von Johannes getauft, 1, 9, und zieht sich in die Wüste zurück, 1, 12a.

3. Johannes und Herodes. Johannes gefangen genommen und enthauptet, 6, 17—29.

4. Jesus tritt, nach der Gefangennahme des Johannes, in Galiläa auf, 1, 14, und wählt Kapernaum zu seinem Wohnort, 1, 21.

5. Während seines dortigen Aufenthalts tritt er mit vier Jüngern in Verbindung, 1, 16—20, und predigt in der Synagoge, 1, 21. 22.

6. Der Besuch im Hause Simons, die Heilung der Schwiegermutter desselben und anderer Kranker und Besessener, 1, 29—34a.

7. Reise durch die umliegenden Flecken Galiläas und Predigt daselbst, 1, 35—39a.

8. Rückkehr nach Kapernaum. Jesus predigt das Wort der in und vor seinem Hause versammelten Menge, 2, 1. 2.

9. Während seines Aufenthalts in Kapernaum ladet Jesus, auf einer seiner Wanderungen am Meeresufer, einen Zollbeamten, Levi mit Namen, zu sich zu Tische, und vertheidigt sich deswegen gegen die Angriffe der Schriftgelehrten der Pharisäerpartei, 2, 13—17a.

10. Bei einer anderen Gelegenheit kommen in der Fastenzeit Leute zu Jesu, die sich wundern, daß seine Jünger nicht, wie die des Johannes

[1]) Am a. O.

und die Phariſäer, faſten. Jeſus beantwortet dieſes Bedenken. Die Hochzeitleute und der Bräutigam. Der neue Lappen auf dem alten Kleide und der neue Wein in alten Schläuchen, 2, 18—22.

11. Gang Jeſu, bei einer andern Gelegenheit, durch die Saatfelder an einem Sabbath mit ſeinen Jüngern und andern, die ihn begleiteten. Einige von der Partei der Phariſäer beklagen ſich, daß die Jünger am Sabbath Arbeit verrichten. Jeſus beruft ſich auf das Vorbild Davids. Der Sabbath iſt um des Menſchen willen und der Menſch Herr auch über den Sabbath, 2, 23—28.

12. Wiederholter Beſuch einer Synagoge. Die Streitfrage, ob es erlaubt ſei, am Sabbath zu heilen, 3, 1a. 2. 4.

13. Gang nach dem Ufer. Eine große Menge aus Galiläa folgt ihm, 3, 7a. 9.

14. Einſetzung von zwölf beſondern Nachfolgern auf einem Berge bei Kapernaum, 3, 13—19a. Die Rückkehr und der Enthuſiasmus des Volks, 13, 19b. 20.

15. Die Kunde von dem Aufſehen, welches Jeſus machte, verbreitet ſich bis nach Nazareth und verſetzt die Blutsverwandten Jeſu in den Wahn, daß er von Sinnen ſei, 3, 21. Seine Mutter und Brüder kommen nach Kapernaum und finden ihn von einer Anzahl Zuhörer umringt. Jeſus redet von ſeinen geiſtigen Verwandten, 3, 31—35.

16. Bei einer andern Gelegenheit unterweiſt Jeſus, von einem Schiffe aus, die am Ufer verſammelte Volksmenge in Gleichniſſen. Das Gleichniß vom Säemann, 4, 1—11.

17. Jeſus fährt am Abend dieſes Tages, in dem Schiffe, in welchem er ſich befand, nach der Oſtſeite des Sees über, und legt ſich zur Ruhe. Der Sturm auf dem Meere und Beſtrafung des Unglaubens der Jünger, 4, 35—38. 40.

18. Ankunft im Lande der Gadarener und Heilung eines Beſeſſenen daſelbſt, 5, 1. 2.

19. Rückkehr nach Kapernaum. Bitte eines Oberſten für ſeine ſterbende Tochter. Jeſus verkündigt in dem Sterbehauſe, daß der Tod ein Einſchlafen zu einem höheren Leben iſt, 5, 21—24. 35—39. Die Heilung eines blutflüſſigen Weibes, 5, 25—34.

20. Ausflug von Kapernaum nach Nazareth. Predigt daſelbſt und Aufnahme. Jeſus kann daſelbſt keine Kraftwirkungen thun, 6, 1—5a. 6a.

21. Reiſe in die Umgegend von Nazareth, 6, 6b. Ausſendung der Zwölf durch das jüdiſche Land. Die Rede Jeſu an ſie und ihre Wirkſamkeit auf der Reiſe, 6, 7—13.

22. Das Gerücht von der Wirksamkeit Jesu und seiner Jünger kommt dem Herodes zu Ohren. Meinungen unter dem Volk und auch dieses Fürsten über Jesum, 6, 14—16.

23. Rückkehr der Apostel, 6, 30.

Zu der zweiten Periode gehören:

1. Die Reise Jesu nach dem jenseitigen Ufer des Sees. Das Volk geht ihm zu Fuß voraus. Jesum jammert es ihrer als Schafe, die keinen Hirten haben, und er unterweist sie, 6, 31—34.

2. Rückreise nach dem Lande Genezareth, 6, 45a. 53—56a.

3. Die Reise zu Fuß in die Umgegend von Tyrus. Jesus will auf der Reise nicht gekannt sein, 7, 24a.

4. Fortsetzung der Reise nach Norden durch Sidon und von da, mitten durch die Dekapolis, nach der nordöstlichen Seite des galiläischen Meeres, 7, 31.

5. Jesus schifft sich daselbst ein und fährt südwärts ab nach Dalmanutha. Streitunterredung mit den Pharisäern, welche ein Zeichen verlangen, was von Jesu verweigert wird, 8, 10—12.

6. Abermalige Ueberfahrt nach der Nordostseite des Meeres, nach Bethsaida Julias, 8, 13. 22. Warnung vor dem Sauerteige der Pharisäer und des Herodes, v. 15. Reise von Bethsaida nordwärts zu Fuß nach Cäsarea Philippi, 8, 27. Jesus wird auf dieser Reise zum erstenmale von seinen Jüngern für den Messias erkannt, v. 27—30, offenbart sein Vorhaben nach Jerusalem zu gehen und kündigt seine bevorstehende Verwerfung und seinen Tod, aber zugleich den Sieg seiner Sache an, v. 31. Bestrafung des Petrus, v. 32. 33. Selbstverleugnung ist Lebenserhaltung, v. 34—37. Auflösung des Bedenkens, daß eine Wiederherstellung aller Dinge durch Elias der Ankunft des Messias voraufgehen solle, 9, 11—13.

7. Weggang aus der Umgegend von Cäsarea Philippi, 9, 30. Wiederholte Ankündigung des Loses, welches er in Jerusalem zu erwarten hatte.

8 Rückreise. Rangstreit der Jünger und Ankunft in Kapernaum. Warnung vor Hochmuth und dem Geiste des Ausschließens, auf Anlaß eines Rangstreits, 9, 33—40. 42.

Zum dritten Zeitabschnitt gehören:

1. Der Abschied von Galiläa. Reise nach Judäa. Jesus lehrt das Volk, welches ihn in Haufen begleitet, 10, 1.

2. Streitunterredung unterwegs über die Ehescheidung, 10, 2—9.

3. Jesus segnet die Kinder, die man ihm bringt, 10, 13—16.

4. Gespräch über den Weg zum Leben mit einem reichen Manne bei dem Aufbruch von einem der Flecken, die man durchzog, 10, 17—22. Die Gefahren des Reichthums, 10, 23 - 27. Ermuthigende Ansprache an die Jünger, welche Alles um seinetwillen verlassen hatten, 10, 28—31.

5. Fortsetzung der Reise. Ernste Stimmung Jesu bei dem Gedanken an die bevorstehenden Ereignisse, 10, 32. 33a. 34b.

6. Die Bitte des Jakobus und Johannes. Die dienende Liebe die wahre Größe und Macht, 5, 35—44.

7. Ankunft in Jericho, 10, 46a.

8. Jesus auf der Anhöhe von Bethphage, 11, 1. Einzug in Jerusalem unter dem lauten Hosiannarufen. Uebernachten in Bethanien 11, 8—11.

9. Der unfruchtbare Feigenbaum, 11, 12—14a. Tempelreinigung, 11, 15—18, und Jesu Verantwortung darüber, 11, 27—33.

10. Gleichniß von den Weingärtnern, 12, 1—12.

11. Der Zins an den Kaiser, 12, 13—17a.

12. Streitunterredung mit den Sadducäern über die Auferstehung der Todten, 12, 18—27.

13. Der Hauptinhalt des Gesetzes, 12, 28—34.

14. Streitfrage über die Abstammung des Messias von David, 12, 35—37.

15. Jesus warnt das Volk vor der Scheinfrömmigkeit der Schriftgelehrten, 12, 38—40.

16. Das Scherflein der Wittwe, 12, 41—44.

17. Die Vergänglichkeit des irdischen Tempels, 13, 1. 2.

18. Beantwortung der Frage nach dem Ende der gegenwärtigen Weltzeit. Warnung vor Irrlehrern, welche dieses Ende als nahe bevorstehend ankündigen würden. Die Geburtswehen, 13, 3—9. Tag und Stunde sind allein Gott bekannt. Ermahnung zur Wachsamkeit, 13, 32—34.

19. Zwei Tage vor dem Passafest. Die Hohenpriester und Schriftgelehrten versammeln sich, um Jesum aus dem Wege zu räumen, 14, 1. 2.

20. Die Mahlzeit und Salbung durch ein Weib in Bethanien, 14, 3—9.

21. Judas und die Hohenpriester, 14, 10. 11.

22. Bestellung des Passamahles auf den 14. Nisan, 14, 12—16.

23. Das Passamahl. Der Verräther. Jesus stellt in Brodt und Wein die Sinnbilder seines nahenden Todes dar. Sein Untergang der Sieg der Religion. Der Lobgesang. Warnung der Jünger und des Petrus vor dem Aergerniß an seiner Person, 14, 17—31.

24. Jesus begiebt sich nach Bethanien und betet daselbst, 14, 32—42.

25. Die Gefangennahme. Der Verrath. Der neugierige Jüngling und die Flucht der Jünger, 14, 43—52.

26. Jesus wird nach Jerusalem geführt. Petrus folgt der Bande und verleugnet Jesum im inneren Hofraum, 14, 53. 54. 69—72.

27. Jesus vor dem Hohenpriester. Zeugenverhör, 14, 55—61a.

28. Der Hoheprieſter fragt Jesum, ob er der Chriſtus iſt. Jesu Antwort. Das Todesurtheil. Mißhandlung. Zweite Zuſammenkunft des Sanhedrins. Berathung, wie dem ausgeſprochenen Todesurtheil Erfolg gegeben werden ſoll, 14, 61b—15, 1.

29. Jesus vor Pilatus. Bitte des Volks einen Gefangenen loszugeben. Die Freiſprechung des Barabbas wird vom Volke verlangt. Pilatus überantwortet Jesum. Geißelung und Verſpottung, 15, 2—20a.

30. Die Wegführung nach Golgatha. Simon von Cyrene. Die Kreuzigung und Vertheilung der Kleider. Der betäubende Trank. Spottrede der Vorübergehenden und der Mitgekreuzigten, 15, 20b—32. Die Wehklage am Kreuz und neue Verſpottung. Jesus giebt den Geiſt auf, 15, 34—37.

31. Der Hauptmann und die Frauen unter dem Kreuz, 15, 39—41.

32. Das Begräbniß. Joſeph und Pilatus. Die Frauen am Grabe, 15, 42—47.

33. Die Jünger kehren wieder nach Galiläa zurück, wo ſie Jesum ſehen. (Vermuthlich der verloren gegangene Schluß des Marcusevangeliums, nach Matth. 28, 16.)

Verdanken wir dem Marcusevangelium dieſen Grundriß des Lebens Jesu, ſo iſt daſſelbe überdies reich an einzelnen geſchichtlichen Umſtänden, welche anderwärts nicht vorkommen.

1. Jesus tritt öffentlich auf, *nachdem Johannes vom Schauplatze abgetreten war*. Beide waren alſo nicht gleichzeitig wirkſam (vgl. Marc. 1, 14 mit Matth. 4, 12 und Joh. 3, 24 ff.). S. auch S. 18 f.

2. Jesus ſpricht nicht von Gott als *ſeinem* Vater in ſpecifiſchem Sinne, und nennt ſich nicht, wie Matth. 23, 10 (vgl. 7, 22; 14, 28; 24, 5), den Meſſias oder den Sohn (vgl. Matth. 11, 27; 17, 26; 28, 19). Erſt gegen das Ende ſeines Lebens wird er von ſeinen Jüngern für den Meſſias erkannt, 8, 29 (vgl. Matth. 14, 33), verbietet ihnen bei dieſer Gelegenheit unter dieſem Namen von ihm zu dem Volke zu reden, Marc. 8, 30, und erklärt erſt vor Kaiphas, daß und in welchem Sinne er Chriſtus iſt, 14, 62.

3. Jesus erſcheint bei Marcus vorzugsweiſe als Prediger und Lehrer: 1, 14. 21. 22; 2, 2. 13 (Matth. 9, 9); 3, 14; 4, 1. 2 (Matth. 13, 1); 6, 2. 6. 13. 30 (Matth. 14, 13); 6, 34 (Matth. 14, 14); 10, 1 (Matth. 19, 1); 11, 17; 12, 14; 12, 35 (Matth. 22, 41); 14, 49; ſchreibt ſeinen

Heilungen nicht, wie bei Matthäus, 8, 17; 21, 14. 15, Beweiskraft für seine göttliche Sendung zu, sondern verweigert ausdrücklich jedes Wunderzeichen, welches darauf abzielte, Marc. 8, 12. Die Wunder wecken nicht den Glauben, sondern geschehen allein an Denen, welche schon glauben, so daß, wo kein Glaube ist, Jesus selber keine Kraftwirkungen (δυνάμεις) thun kann, Marc. 6, 5.

4. Die Einladung an Levi, 2, 14, ist keine Berufung zum Apostolat, und die Mahlzeit wird nicht in seinem Hause, sondern bei Jesu gehalten. Der Apostel Matthäus ist noch nicht derselbe mit dem Zöllner Levi (vgl. S. 67).

5. Die Arbeit der Jünger auf einem Gange durch das Korn an einem Sabbath, 2, 23 f., worüber die Pharisäer sie tadeln, bestand nicht im Abpflücken und Essen von Kornähren, sonder in dem Bahnmachen für Fußgänger (ὁδὸν ποιεῖν), indem sie im Wege stehende dicke Kornhalme aus dem Boden rissen (S. S. 68).

6. Marcus allein berichtet das schöne Wort Jesu: „der Sabbath ist nicht um des Menschen willen u. s. w.", 2, 27.

7. Ebenso hat allein er (4, 26—29), obschon nicht bereits im ursprünglichen Text, ein Gleichniß, welches den Beweis liefert, daß die Wirksamkeit Jesu im Einprägen von Principien bestand, welche, wie sehr unter Gottes Leitung, doch auf natürlichem Wege in der Menschheit sich von selber entwickeln, auch ohne daß dazu noch eine übernatürliche Wirksamkeit, sei es Gottes, sei es sein selber, nöthig wäre.

8. Marcus erzählt die Auswahl der zwölf Jünger auf einem Berge, 3, 13, und wie Simon bei dieser Gelegenheit den Ehrennamen Petrus erhielt, v. 16. Auch der Zuname Boanerges, vielleicht im strafenden Sinne gegeben, wird allein bei Marcus gefunden.

9. Aus Marcus allein weiß man, daß die Mutter Jesu und seine Brüder, mindestens anfänglich, keine Eindrücke von seiner Größe hatten, so daß sie ihn für irrsinnig hielten und ihn in sicheren Gewahrsam nehmen wollten, 3, 21. Wohl ein Beweis, daß die Thaten Jesu auf sie nicht den Eindruck von Wundern gemacht hatten, woran man später, Ap. Gesch. 2, 22, den Gottgesandten erkannte.

10. Aus Marcus erhellt, daß auch Jesus selber das Handwerk eines Zimmermanns ausgeübt hat, 6, 3.

11. Jesus sendet seine Jünger aus, je zwei und zwei, 6, 7.

12. Herodes war für Johannes eingenommen, und dieser fiel als Schlachtopfer der Rache der Herodias, 6, 19. 20.

13. Marcus allein erzählt, daß die ausgesendeten Jünger auf die Reise gingen, 6, 12, und nach einiger Zeit zurückkehrten, 6, 30.

14. Marcus erzählt, 6, 34, an rechter Stelle, daß Jeſus, voll Mitleid mit dem Volk, als Schafen ohne Hirten, es viele Dinge lehrte, 6, 34 (vgl. Matth. 9, 35—38).

15. Ebenfalls bewahrte Marcus den Umſtand auf, daß Jeſus ſich vornahm, an den nördlichen Grenzen des Landes unbekannt zu bleiben, 7, 24.

16. Marcus gedenkt mehr als einmal der politiſchen Partei der Herodianer, 8, 15; 12, 13, welche ſpäter vom Schauplatze verſchwand (vgl. die Parallelſtelle Matth. 16, 6).

17. Den Ausſpruch Jeſu, 9, 11—13, welchen Matthäus mißverſtanden, 17, 11, lieſt man bei Marcus in ſeiner urſprünglichen Form[1]).

18. Marcus bewahrte, 8, 31; 9, 31; 10, 34, die urſprünglichere, damals noch unverſtandene Form von Worten Jeſu, welche erſt ſpäter von „ſeiner leiblichen Auferſtehung am dritten Tage" erklärt wurden, Matth. 16, 21; 17, 23; 20, 19, und läßt Jeſum wohl ſeinen Tod, aber nirgend ſeine Kreuzigung vorherſagen, 10, 34 (vgl. Matth. 20, 19), 14, 1 (Matth. 26, 2[2]).

19. Marcus bewahrte den Unterſchied zwiſchen den zwei Erzählungen, Marc. 9, 33, wo ein Kind als Sinnbild der Geringen, denen man kein Aergerniß geben ſoll, und Marc. 10, 15, wo ebenfalls ein Kind vorkommt, hier jedoch als Sinnbild der Demuth, welche dem Bürger des Gottesreichs ziemt; welche zwei Erzählungen bei Matthäus, 18, 3, durch einander gewirrt ſind[3]).

20. Marcus bewahrte auch die belangreiche Epiſode von dem Manne auf, welcher, ohne Jeſu mit den Jüngern nachzufolgen, ſich erlaubt hatte in ſeinem Namen Macht zu üben, und die Art, wie Jeſus ihn gegen den Excluſivismus ſeiner Jünger in Schutz nahm, 9, 38—40.

21. Marcus giebt die urſprüngliche Zeichnung des Reichen und ſeines Geſprächs mit Jeſu, 10, 17—31, wovon bei Matthäus, 19, 16—39, eine falſche Vorſtellung gefunden wird[4]).

22. Mehr als aus Matthäus erhellt aus Marc. 11, 11 (*περιβλεψάμενος πάντα*), daß der Tempel für Jeſum bei ſeinem Kommen in die Hauptſtadt neu war, wodurch die Anſicht beſtätigt wird, daß Jeſus damals zum erſtenmale nach ſeinem Auftreten als Lehrer Jeruſalem beſucht.

23. Marcus allein erzählt, 12, 34, von einem „verſtändigen" Schriftgelehrten, von welchem Jeſus ſagt, daß er „nicht fern" ſei „vom Reiche

---

[1]) S. oben S. 72.
[2]) S. 71. 147.
[3]) S. 37. 72.
[4]) S. 38 f. 73.

Gottes". Matthäus, welcher πειράζων einſchob, 22, 35, ſieht, auf einem ſpäteren Standpunkt, in dieſem Schriftgelehrten einen Feind Jeſu[1]).

24. Marcus berichtet die Rede über Pſ. 110, 1, im Unterſchiede von Matthäus, ſo, daß die Abſicht Jeſu herauskommt, den jüdiſchen Lehrſatz von der Abſtammung des Meſſias von David zu beſtreiten, 12, 37 ff.; Matthäus dagegen ſo, daß es den Schein gewinnt, als ob Jeſus die Frage aufwerfe, wie beide Vorſtellungen mit einander in Verbindung zu bringen ſeien, 22, 41—46[2]).

25. Von Marcus erfahren wir, daß es zwei Arten von Schriftgelehrten gab: „Schriftgelehrte der Phariſäer", Marc. 2, 16, im Unterſchiede von anderen, die nicht zu dieſer Partei gehörten. Die ungeſchichtliche Formel: „die Schriftgelehrten und Phariſäer" findet man ebenfalls bei ihm nicht[3]).

26. Die ſchöne Erzählung von dem Scherflein der armen Wittwe ſteht auch allein bei Marcus, 12, 41—44, von welchem Lucas ſie ſpäter herübernahm[4]).

27. Bei Marcus leſen wir die Frage der Jünger, 13, 4, in ihrer urſprünglichen Geſtalt, ohne Einmiſchung der Paruſie Jeſu, Matth. 24, 3[5]).

28. Die Schwierigkeit, Matth. 26, 15, daß Judas für die ſo geringe Summe von dreißig Silberlingen Jeſum überlieferte, drückt nicht die Erzählung des Marcus, nach welchem die Hohenprieſter ihm Geld nicht geben, ſondern verſprachen, 14, 11[6]).

29. Marcus bewahrte das ſinnreiche Wort Jeſu, 14, 8, welches Matth., 26, 12, und der vierte Evangeliſt, 12, 17, mißverſtanden, in ſeiner urſprünglichen Geſtalt auf[7]).

30. Daſſelbe gilt von dem Worte Jeſu über die Eheſcheidung, Marc. 10, 11 (vgl. Matth. 19, 9[8]).

31. Aus Marc. 14, 14 geht hervor, daß der jeruſalemiſche Freund, zu welchem die Jünger geſandt werden, v. 13, auf das Kommen Jeſu in ſein Haus rechnete. Denn die Jünger ſollten nicht bitten: „tritt uns für heute ein Gemach ab, um das Paſſa zu feiern": ſondern: „wo iſt der Saal, wo der Meiſter das Paſſa eſſen ſoll?" Die Frage ſetzt eine getroffene Verabredung voraus. Der Herr des Hauſes hatte denn auch ſchon im voraus ein Zimmer zu dem Ende bereit gemacht, v. 16, welches er, ſo wie Jeſus den Jüngern geſagt, ihnen anwies. An ein geheimnißvolles

---

[1]) S. oben S. 75.
[2]) S. 111.
[3]) S. 42.
[4]) S. 43.
[5]) S. 43 f.
[6]) S. 46. 59. 135.
[7]) S. 76.
[8]) S. 73.

Wiſſen Jeſu braucht hier nicht gedacht zu werden, es ſei denn, daß man daſſelbe auch dem Herrn des Hauſes zuſchreibe. Die geſchichtliche Schwierigkeit liegt allein in dem Manne mit dem Kruge. Wird gleichwohl klar, daß hier Verabredung in Beziehung auf das Bereithalten des Saals ſtat hatte, ſo iſt daneben möglich, daß Jeſus, Verrath befürchtend, vorbedächtig Sorge trug, daß Niemand voraus erfahre, wo er dieſen Abend das Paſſa eſſen werde. Die Erzählung des Matthäus iſt ſichtlich verkürzt und dadurch unverſtändlich[1]). Auch die Worte: „meine Zeit iſt nahe, Matth. 26, 18, welche von Jeſu Tode zu verſtehen ſind, würden dem Wirthe unverſtändlich geweſen ſein.

32. Marc. 14, 22—25. Das letzte Mahl iſt bei Marcus noch nichts anderes als ein Paſſamahl. Jeſus nahm „Brodt", und darauf „einen Becher", und ſtellte ſie als Sinnbilder ſeines Todes vor. Schon bei Matthäus veränderte ſich die Geſtalt des urſprünglichen Berichts.

33. Der Ausruf des Judas, 14, 45: „Rabbi! Rabbi!", von Matth. 26, 49 verändert, iſt vermuthlich geſchichtlich[2]).

34. Marcus allein bewahrte, 14, 51, die an ſich bedeutungsloſe Begebenheit mit dem Jünglinge in Gethſemane[3]). Die Ueberlieferung, daß dieſes Evangelium unter dem Einfluſſe des Petrus geſchrieben worden, findet in dieſer Erzählung ihre Beſtätigung, da wohl Niemand anders als Petrus, der der Häſcherbande folgte, dies geſehen und erzählt haben kann.

35. Nach Marcus, 14, 53, iſt der jüdiſche Rath nicht ſchon bei Kaiphas als Richtercollegium verſammelt, ſondern es treffen eine Anzahl Mitglieder des Raths zugleich mit Jeſu bei dem Hohenprieſter ein[4]). Hieraus wird wahrſcheinlich, daß Jeſus nicht in einer geſetzmäßigen Sitzung des Sanhedrins verurtheilt, ſondern das Schlachtopfer einer geheimen Intrigue geworden iſt.

36. Das wiederholte Krähen eines Hahns, 14, 68, iſt vermuthlich geſchichtlich[5]).

37. Die Schwierigkeit, daß der Hoheprieſter, Matth. 26, 63, antwortet, ohne vorhergegangene Frage, zu welcher die Antwort gehört, wird von Marcus vermieden. Die Worte Marc. 14, 61b: *πάλιν ὁ ἀρχ. ἐπηρώτα αὐτόν*, machen einen zweiten Theil des Verhörs, nach Vernehmung der Zeugen, v. 55—61a, wahrſcheinlich. Stehen ferner auch die Mißhandlungen, Marc. 14, 65, außer Verbindung da, ſo verſchwindet damit die Schwierigkeit, daß die Mitglieder des Raths Jeſum ſollten beſpieen und geſchlagen haben[6]).

---

[1]) S. 130. [2]) S. 76. 135. [3]) S. 144.
[4]) S. 76 f. [5]) S. 164. [6]) S. 46.

38. Marc. 15, 6 ff. Nach Marcus ergreift das Volk die Initiative bei der Bitte um die Freisprechung eines Gefangenen, v. 8. Die Lesart ἀναβάς, v. 8, für die Recepta ἀναβοήσας, läßt bemerken, daß das Volk anfänglich nichts von dem Vorgegangenen gewußt hatte, und erst früh am Morgen herauskam (aus der unteren Stadt), nachdem das Gerücht, daß Jesus dem Landvogt in die Hände gefallen, sich zu verbreiten angefangen hatte. Ob das Volk oder unter dem Volke Freunde Jesu auf diese Weise seine Freisprechung zu bewirken suchten, ist ungewiß. Wahrscheinlich beabsichtigte das Volk nichts anderes, als daß zu Ehren des Festes, nach Gewohnheit, ein Gefangener freigegeben werde, und Pilatus ergriff diese Gelegenheit, um sich der Pflicht zu überheben, an einer in seinen Augen unschädlichen Person die Todesstrafe zu vollstrecken. Das Charakteristische in der Erzählung des Marcus besteht darin, daß der Landvogt dieses Mittel nicht selber auffand, sondern die Forderung der Menge sich zu Nutze machte. Weiter verdient auch dies Beachtung, daß die Hohenpriester das Volk nicht anstifteten, *den Tod Jesu zu fordern*, Matth. 27, 20b, wozu sie bei dem bekannten Enthusiasmus des Volks für Jesum, Marc. 14, 2, zu vorsichtig waren, sondern allein, da nur *ein* Gefangener frei kommen konnte, lieber (μᾶλλον) die Freisprechung des Barabbas zu verlangen, für den man, als für einen wahren Patrioten, der als Zelot um die Freiheit sich verdient gemacht hatte (v. 7), das Volk aufzuregen wußte[1]). Davon, daß Pilatus Jesum und den Barabbas neben einander stellte, nach der dramatisirenden Darstellung des Matthäus, ist bei Marcus eben so wenig die Rede, als von dem Namen *Jesus*, welcher, Matth. 27, 16. 17, nach einigen Handschriften, deren Origenes gedenkt, auch dem Barabbas gegeben wurde.

Auch stellt sich Pilatus im Bericht des Marcus am besten in seiner wahren geschichtlichen Gestalt dar. Der Römer begreift[2]) sogleich, daß es hier eine Sache persönlicher Art galt, und daß es keinen Grund gab Jesum zum Tode zu bringen. Fest überzeugt, daß das Volk die Freisprechung Jesu verlangen werde, ergreift er die von dem Schrei des Volks ihm gebotene Gelegenheit, dieser Sache sich zu entledigen, giebt jedoch, als man die Losgebung des Barabbas forderte, nach kurzem Zögern nach. Das war alles. Erst in der späteren Ueberlieferung, in welcher die Heiden immer mehr dem verstockten Judenthum entgegengestellt werden, erlangt Pilatus eine sich steigernde Bedeutung, und es erreicht die Idealisirung des Römers ihren Höhepunkt im vierten Evangelium, indem allein das *jüdische* Volk für den Messiasmord verantwortlich gemacht wird (vgl. Matth. 27, 25).

---

[1]) S. oben S. 77.

[2]) Ebenfalls S. 77.

39. Marc. 15, 17. Marcus beſchreibt die Dornenkrone als eine aus Dornen geflochtene Krone, die man Jeſu *um* das Haupt legte, wie einen Lorbeerkranz. Bei Matthäus ſetzt man ſie Jeſu wie eine Krone *auf* das Haupt, was weniger wahrſcheinlich iſt, da in dieſem Falle, mit den Schlägen auf das Haupt, die Dornen würden in das Fleiſch geſchlagen worden ſein. Im Haſchen danach, dem Spottkönige nichts abgehen zu laſſen, fügt Matthäus dem Purpurmantel und der Krone noch den Rohrſtab als Scepter hinzu. Von einem Rohrſtabe weiß Marcus nichts anderes, als daß man Jeſus damit auf das Haupt ſchlug[1]).

40. Marc. 15, 23. „Der Wein mit Myrrhen" iſt geſchichtlich und diente den Schmerz zu ſtillen, im Unterſchiede von der „Galle mit Eſſig", die nicht zu trinken iſt, und die bei Matthäus dienen muß, das Leiden Jeſu zu erſchweren[2]).

41. Marc. 15, 26b. Die Aufſchrift über dem Kreuze wird von Marcus in der authentiſchſten Form mitgetheilt: „der König der Juden", nichts mehr. Von dem Zuſatze: „dieſer iſt", Luc. 23, 38b, „dieſer iſt Jeſus", Matthäus 27, 37b, oder „Jeſus der Nazarener", Joh. 19, 19b, weiß Marcus noch eben ſo wenig, als von den „drei Sprachen" (Luc. (?) und Joh.), in welchen die Ueberſchrift zu leſen war.

42. Marc. 15, 39. Nach Marcus kam der Hauptmann (Centurio) zu dem Ausruf: „wahrlich, dieſer war ein Gottesſohn"[3]), indem die helle, mächtige Stimme ihn traf, mit welcher Jeſus ſterbend ſprach; nach Matth., 27, 54, dagegen durch das Anſchauen der legendenartigen Wunder auf Golgatha[4]).

43. Marc. 15, 40. Marcus allein erwähnt unter den Frauen die *Salome*, wie auch, daß ſie mit einer Anzahl anderer Frauen „Jeſum auf ſeiner Reiſe von Galiläa nach Jeruſalem begleitet hatte". Matthäus hielt ſie, aus welchem Grunde iſt unbekannt, für das Weib des Zebedäus, die Mutter des Jakobus und Johannes, 27, 56[5]).

44. Marc. 15, 43. Joſeph von Arimathia war, nach Marcus, „ein Rathsherr", vielleicht in ſeiner Stadt Mitglied eines *kleineren Sanhedrins*, dergleichen, nach Sanh. 4, in jeder Stadt Paläſtinas waren. S. Matth. 5, 22, und vor allem den Plural *συνέδρια*, Matth. 10, 17; Marc. 13, 9. Daß er Mitglied des jeruſalemiſchen Sanhedrins war, Luc. 23, 51, folgt daraus eben ſo wenig, als aus dem Umſtande, „daß er auf das Gottesreich wartete", daß er, nach Matth. 27, 57, ein Jünger Jeſu war.

---

[1]) S. 103. [2]) S. 59. [3]) S. 114.
[4]) S. 48. [5]) S. 140.

45. Für die Geſchichte iſt Marcus auch dadurch wichtig, daß Pilatus ſich über den frühen Tod Jeſu verwunderte, und weiter, daß aus ſeinem Bericht eben ſo wenig hervorgeht, daß das Grab, wo hinein Jeſus gelegt ward, dem Joſeph gehörte, Matth. 27, 60, als daß es ein neues Grab war, worein, nach Luc. 23, 53, noch niemand gelegt war[1]).

46. Für die Auferſtehungsfrage endlich iſt Marcus von Wichtigkeit, inſofern ſich aus ſeinem Berichte ergiebt, daß weder die Frauen, noch die Jünger eine Erſcheinung des Verherrlichten ſchon am erſten Tage der Woche gehabt haben, und daß ausſchließlich Galiläa (16, 7) der Schauplatz geweſen iſt, wo die Erſcheinungen Jeſu vor ſeinen Jüngern ſtatt hatten, ein Umſtand, welchen uns der Bericht, Matth. 28, 16, daß Jeſus ſeinen Jüngern in Galiläa erſchien, und welcher wahrſcheinlich auch in dem urſprünglichen Schluſſe des Marcus vorkam, beſtätigt. Daß Einige bei dieſer Gelegenheit an der Objectivität der Erſcheinung zweifeln, iſt ebenfalls bemerkenswerth, inſofern dadurch der ſubjective viſionäre Charakter dieſer Erſcheinung, als Ergebniß eines wiederauflebenden Glaubens, wahrſcheinlich wird.

II.

Mythiſche Beſtandtheile im Proto-Marcus.

Machen die oben aufgeführten Epiſoden und kleinen einzelnen Züge im Marcusevangelium, nach ſeiner älteren Redaction, den Eindruck eine wahrhafte Geſchichte zu ſein; hat Jeſus wirklich ſo gelebt und ſo gelehrt, wie Proto-Marcus in Hauptzügen es erzählt, ſo daß wir, auf den Schauplatz der Begebenheiten hinüberverſetzt, Jeſum lehrend und handelnd erblicken, ſo wie keine ſpätere, ſchon mehr dogmatiſche Zeit ihn erdichten konnte; iſt es, mit einem Worte, unmöglich dieſes Evangelium als Ganzes für ein chriſtliches Epos oder eine mythiſche Einkleidung chriſtlicher Ideen zu halten, ſo mag auf der andern Seite nicht überſehen werden, daß in demſelben Evangelium, ſelbſt wenn man die ſpäteren Zuſätze des Deutero-Marcus und Stellen, wo Matthäus einen urſprünglicheren Text hat, ausſcheidet, eine Anzahl Berichte angetroffen werden, welche die Kritik, auf ihrem gegenwärtigen Standpunkt, nicht für geſchichtlich halten kann. Daß dies insbeſondere bei den coloſſalen Wundererzählungen der Fall, welche Proto-Marcus mit den andern Evangelien gemein hat, bedarf keiner Erinnerung. Bei

---

[1]) S. 81.

dieſer Sachlage entſteht die Frage, wie die Erſcheinung zu erklären iſt, daß in demſelben Evangelium ſo viel echt hiſtoriſche und ſo viel ſichtlich mythiſche Beſtandtheile bei einander angetroffen werden.

Im Blick auf dieſe Erſcheinung wage ich die Annahme, für welche wir ſchon oben, abgeſehen von dem Wundergebiet, Beweiſe beibrachten, daß bereits in dem Proto-Marcus eine Anzahl mythiſcher Beſtandtheile einem urſprünglichen geſchichtlichen Grundriſſe eingefügt oder mit dem geſchichtlichen Stoffe und unter ihn verarbeitet ſind.

a. Vorläufige Bemerkungen. Die ἔργα Jeſu.

Ohne Zweifel hat Jeſus ſolche Thaten, namentlich Heilungen leiblicher Krankheiten, verrichtet, welche die wunderſüchtigen Zeitgenoſſen in Erſtaunen und Verwunderung verſetzten und erhielten; Thaten, welche in den Evangelien und apoſtoliſchen Briefen mit dem Namen von Kraftthaten (δυνάμεις), Matth. 11, 20. 21. 23; 13, 54. 58; 14, 2; Marc. 6, 2. 5. 14; 9, 39, bezeichnet und für meſſianiſche Werke (ἔργα τοῦ Χριστοῦ), Matth. 11, 2, gehalten wurden.

Stellen wie Matth. 11, 20 und Luc. 13, 32 (vgl. Marc. 1, 29—34), deren Urſprünglichkeit unverdächtig iſt, und in welchen es, wie vor allem in der angeführten Stelle aus Lucas, dem Erzähler nicht um Effect zu thun iſt, berechtigen, als geſchichtliche Thatſache feſtzuſtellen, daß Jeſus Dämonen ausgetrieben und verſchiedene andere Heilungen verrichtet hat. Dasſelbe leiten wir aus Matth. 11, 2—6 ab, wo die Antwort an Johannes, in welcher ſich Jeſus in ſymboliſchem Ausdruck auf ſeine geiſtige Wirkſamkeit beruft, keinen Sinn hat als unter der Vorausſetzung, daß „die Werke" (ἔργα), von welchen Johannes gehört hatte, ſichtbare Werke, inſonderheit Heilungen waren, auf deren Grund dieſer die Vermuthung hegte, daß Jeſus der Meſſias ſein möge, denen jedoch Jeſus ſeine geiſtige Wirkſamkeit, als das wahre Zeichen, an welchem er erkannt ſein wollte, entgegenſetzte. Im Verrichten ſolcher ἔργα oder δυνάμεις ſtand Jeſus in ſeiner Zeit nicht allein. Auch die Schüler der Phariſäer, Matth. 12, 27, und Leute, die nicht zu Jeſu Jüngern gehörten, thaten Kraftthaten und trieben Dämonen aus, Marc. 9, 38. 39. Selbſt von falſchen Propheten bezeugt Jeſus, daß ſie Wunder und Zeichen thäten, Marc. 13, 22.

Auch in der apoſtoliſchen Zeit fehlte es, nach echten Ausſagen, nicht an Solchen, welche das Charisma hatten, geſund zu machen und Kraftthaten (δυνάμεις) zu vollbringen, 1. Kor. 12, 9. 10; Gal. 3, 5. Vgl. auch den Bericht des Augenzeugen, Ap.Geſch. 28, 8. 9.

Hat Jeſus ſolche Thaten verrichtet, und insbeſondere auf Kranke, deren zerrüttetes Nervenſyſtem in Wahnſinn überſchlug, einen wohlthätigen Einfluß

ausgeübt (vgl. Luc. 8, 2b), ſo erkannte er die Gabe der Kräfte auch Andern zu, Marc. 9, 38. 39 (vgl. Matth. 7, 22), und deutete ſeinen Feinden nicht dies übel, daß ſie das Wunderthun als ſolches dem Einfluß des Teufels zuſchrieben, ſondern daß ſie in den Werken, die er that, den heiligen Geiſt verkannten und läſterten, der, wie in allem, ſo auch hierbei ihn beſeelte, Marc. 3, 29. 30; Matth. 12, 32, und ſprach das Wehe aus über Chorazin, Bethſaida und Kapernaum, welche, obwohl Zeugen ſeiner Kraftthaten, die denſelben Geiſt zu erkennen gaben, ſich nicht bekehrt hatten, Matth. 11, 21—23. An Wundern und Zeichen, welche auch falſche Propheten verrichteten, Marc. 13, 22, wird, wie Jeſus es ſagt, der wahre Gottesgeſandte nicht erkannt, Matth. 12, 39. 41. 42. Forderte man von ihm ein Zeichen, ſo wies er auf die Wahrheit, das Zeichen, an welchem Jonas in Ninive als Prophet erkannt wurde[1]), auf die Königin von Saba, die gekommen war, nicht um Wunder zu ſehen, ſondern um die Weisheit Salomos zu hören, Matth. 12, 41. 42. Wer daran nicht genug hatte, und, ungeachtet einer Predigt wie die des Johannes, erklärte nicht zu wiſſen, ob ſie von Menſchen oder von Gott ſei, den würdigte er auch keiner Antwort auf die Frage, in weſſen Macht er in Jeruſalem als Reformator aufgetreten ſei, Marc. 11, 28—33. Fragte Johannes, als er im Gefängniſſe von Jeſu Werken hörte, ob er vielleicht der erwartete Meſſias ſei, ſo weiſt ihn Jeſus auf das, was er auf geiſtigem Gebiet verrichte, und warnt die Seinen, ſich an dem Menſchenſohn, der keine Wunder that, zu ärgern, Matth. 11, 6. Sogar erklärt er ausdrücklich, Marc. 8, 12, Zeitgenoſſen, die nach Wunderzeichen fragten, daß ihnen kein Wunderzeichen, welcher Art immer, gegeben werden ſolle, und nennt Die, welche ſolche Zeichen forderten, „ein böſes und ehebrecheriſches (d. i. irreligiöſes) Geſchlecht", Matth. 12, 39. Sind alle dieſe Worte echt, dann war der geſchichtliche Jeſus, wie große Thaten der Menſchenliebe er immer, ausgerüſtet vor andern mit der „Gabe geſund

---

[1]) Daß dies die wahre Bedeutung des Ausdrucks σημ. Ἰωνᾶ iſt, habe ich früher ausführlich nachgewieſen in den Bijdragen van v. Willes, Th. IV, S. 36—112. Man vergleiche τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν, Matth. 16, 3 (die Zeichen, durch welche die Zeiten ſich charakteriſiren); τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας, Matth. 24, 3 (das Zeichen, woran man die Paruſie erkennen ſoll); τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, Matth. 24, 30 (das Zeichen, woran der Menſchenſohn erkannt wird); σημεῖον τῆς διαθήκης, 1. Moſ. 9, 12. 13. 17; 17, 11 (das Zeichen, woran der Bund erkannt wird). Vgl. σημεῖα τάδ' ἐστι τῆς ἐμῆς φρενός, Aesch. Prom. 842 und σημεῖα θηρός οὔτε του κυνῶν. Soph. Ant. 254. Das Zeichen des Jonas iſt die Predigt des Jonas. Daß auch Luc., 11, 30, das Zeichen des Jonas ſo aufgefaßt hat, halte ich für wahrſcheinlich, aber nicht für vollkommen ſicher. An einen genit. appos. zu denken, ſo daß Jonas ſelber das Zeichen geweſen ſein ſollte, kommt mir, wo es eine Perſon gilt, grammatiſch hart vor, und paßt nicht in den Zuſammenhang.

zu machen", verrichten mochte, kein Thaumaturg oder Wunderthäter und wollte es auch nicht sein. Selbst in Erzählungen, deren geschichtlicher Charakter verdächtig ist, bestand die Erinnerung fort, daß Jesus, der geboten hatte *seine Lehre* auf den Dächern zu verkündigen, Matth. 10, 27, nicht wollte, daß von seinen Wunderthaten Jemand wissen sollte, Marc. 5, 43, und darauf drang, daß man nicht ihm, sondern Gott die Ehre der Heilung gebe, Marc. 5, 19. Bis in die mythische Erzählung Matth. 4, 6. 7 hinein finden wir die Wahrheit ausgesprochen, daß der Messias kein Wunderthäter sein sollte.

b. Die Wundererzählungen.

Bei einem solchen Stande der Dinge ist undenkbar, daß die Berichte von den enormen Wundern, welche Jesus, auch nach Proto-Marcus, verrichtet habe, von demselben Datum sein sollten, wie die Stücke, deren geschichtlicher Charakter keinem billigen Zweifel unterliegt.

Hat Jesus solche Thaten verrichtet, wie z. B. im Bereich der Natur das Stillen eines Sturmes, das Wandeln auf dem See wie auf festem Boden, das Verdorren eines Feigenbaums, die Erweckung eines Gestorbenen, so ist geschichtlich unerklärlich, wie seine wundersüchtigen Zeitgenossen sich noch beklagen konnten, daß er keine Wunder thue, Matth. 12, 39; Marc. 8, 12, und eben so unbegreiflich, wie Jesus, auf Anlaß der Botschaft von Johannes, der auf Grund seiner sichtbaren Werke in ihm den Messias vermuthete, seine wundersüchtigen Zeitgenossen gewarnt hat, sich nicht an ihm zu ärgern, Matth. 11, 6. Hat Jesus dagegen diese Wunder nicht gethan, so wird dies alles deutlich. Was Jesus verrichtete, war für die Wundersucht der Juden nicht genügend; dies thaten Andere auch, und daher war er in der Schätzung Derer, die einen Wundermann verlangten, der Messias nicht.

c. Ursprung der Wundererzählungen.

Sind diese Erzählungen nicht geschichtlich, so entsteht die Frage, wie sie entstanden und mit der Geschichte in Verbindung gebracht sind.

Es darf hier, nach dem was S. 15—17 und 57 f. gesagt ist, für überflüssig gelten von den Wundern zu handeln, welche sich auf die Geburt Jesu beziehen. Denn, daß diese Erzählungen erst sehr spät entstanden sind und nicht zu den ältesten Ueberlieferungen gehören, haben wir oben nachgewiesen, und es wird selbst von anderweitig conservativen Kritikern, wie *Meyer*, eingeräumt. Sie geben in mythischer Form den Eindruck wieder, welchen die Person Jesu auf die nachapostolische Gemeinde machte. Die Geburt Jesu aus dem heiligen Geist, ohne menschlichen Vater, zeugt in

mythiſcher Form von dem mächtigen Eindruck, welchen Jeſus durch Wort und That gemacht hatte, und welcher der Vorſtellung den Urſprung gab, daß er, der im ſittlichen Sinne aus Gott Geborene im eminenten Sinn, auf übermenſchliche Weiſe aus Gott geboren ſei; ein Gedanke, welcher bei Paulus und dem vierten Evangeliſten, welche dieſen Mythus entweder nicht kannten oder verwarfen, durch ſeine Präexiſtenz als Sohn Gottes und ſeine Menſchwerdung, als des aus Gott geborenen Logos, ausgedrückt wird. Der wunderbare Stern, auf welchen hin die Weiſen aus dem Morgenlande herüberkommen, ſymboliſirt in der chriſtlichen Sage die Ueberzeugung, daß Jeſus der erwartete Stern aus Jakob war, 4. Moſ. 24, 17, nach deſſen Erſcheinen die Heidenwelt verlangend ausſchaut, und daß die Weisheit der am fernſten abgelegenen Völker ihm ihre Huldigung bringt. Die Engel in Bethlehem bezeugen das Wohlgefallen Gottes an Menſchen, von welchem die Erſcheinung dieſes größten aller Menſchenſöhne der ſprechende Beweis war. Zu derſelben ſpäteren Kategorie der Mythen gehören auch die Wunder auf Golgatha, die Matthäus erzählt, 27, 51—53. Die Sonne verweigert ihr Licht einer Erde, welche ſich mit dem Gräuel auf Golgatha befleckt, die Erde erbebt, aber Gottes Heilige ſtehen aus ihren Gräbern auf, denn Jeſu Tod iſt die Auferſtehung und das Leben, und der zerriſſene Vorhang verkündigt, daß der freie Zugang zu Gott geöffnet iſt.

Außer dieſen ſinnreichen Mythen giebt es einzelne Wundererzählungen, welche nicht mythiſch ſind, ſondern einfach zu den ſpätern apokryphiſchen Sagen gehören, in welchen das urſprünglich Geſchichtliche mit Wundern ausgeſchmückt iſt. Hierher rechnen wir z. B., daß Jeſus, von einem Weibe berührt, „bemerkte, daß Kraft von ihm ausgegangen war," eine Vorſtellung, welche, bei Deutero-Marcus noch lediglich in Geſtalt einer Reflexion vom Erzähler ausgeſprochen, 5, 30, bei Lucas, 8, 46, ein Wort Jeſu ſelber wurde; wie auch den Bericht, daß Jeſus das abgehauene Ohr des Knechts des Hohenprieſters in Gethſemane, Marc. 14, 47, wieder anſetzte und heilte, Luc. 22, 51. Daß ſolche Berichte ungeſchichtlich, und, eben wie der vom Stater im Munde des Fiſches, Matth. 17, 27, von ſpäterm Datum ſind, bedarf keines Beweiſes.

Früheren Urſprungs ſind die Wundererzählungen, welche Deutero-Matthäus und Deutero-Marcus aus ihrer gemeinſchaftlichen Quelle (Proto-Marcus) herübernahmen. Sie unterſcheiden ſich von den ſo eben genannten hauptſächlich dadurch, daß ſie nicht darſtellen, was die ſpätere Gemeinde in Betreff Jeſu glaubte, ſondern, an die Geſchichte angeſchloſſen, in ſymboliſcher Weiſe ausdrücken, was er ſelber auf Erden mit Wort und That bezweckte oder zu Stande brachte.

Nach dem öfter erwähnten Fragment, welches Matthäus aufbewahrt

hat, 11, 2 ff., und an deſſen geſchichtlicher Wahrheit kein billiger Zweifel ſein kann, gab Jeſus in ſeiner Antwort an Johannes die Beſchreibung ſeiner geiſtigen Wirkſamkeit. Die Vergleichung mit Luc. 4, 18. 19; 15, 32 und Jeſ. 35, 5. 6; 61, 1. 2; 26, 19; Ezech. 37, 1—13 beweiſt, daß Jeſus, nach Art der Propheten, in der Weiſe des Orients das Geiſtige in ſymboliſcher Rede ſo auszudrücken pflegte. Dazu kommt, daß der Ausdruck Todte ſtehen auf, Matth. 11, 5, nicht auf die einzelnen Fälle ſich beziehen kann, wo Jeſus, nach Matthäus, 9, 18 ff., ein Töchterchen, oder, nach Lucas, 7, 11—16, einen Jüngling leiblich auferweckt hat[1]). Die Coordination endlich „der Predigt des Evangeliums an die Armen" mit dem Vorhergehenden läßt keinen Zweifel, ob Jeſus hier in ſymboliſcher Rede von ſeiner geiſtigen Wirkſamkeit geſprochen habe, ſei es denn auch, daß Matthäus, v. 4, und vor allem Lucas, 7, 21. 22, die Worte in eigentlichem Sinn von Jeſu Wundern verſtanden haben.

Zu der ſymboliſchen Rede, deren Jeſus ſich bediente, gehört ferner die Vergleichung der Predigt des Evangeliums mit einem Fiſchfange, Marc. 1, 17, wie des Himmelreichs mit einem Fiſchernetz, Matth. 13, 47, und der jüdiſchen Nation mit einem unfruchtbaren Baum, welcher ausgerottet werden ſollte, Luc. 13, 6—9, und an deſſen Wurzel, nach dem Urtheil des Täufers, Matth. 3, 10, ſchon die Axt gelegt war. Gleichfalls darf dafür

---

[1]) Bei der Frage, ob Jeſus Wunder dieſer Art, als Zeichen ſeiner göttlichen Sendung, verrichtet habe, iſt zu beachten, daß Paulus, ein Mann welcher in der Mitte der erſten chriſtlichen Gemeinde lebte, mit den Apoſteln in Jeruſalem in Berührung kam, Gal. 1, 18. 19; 2, 1. 2. 6. 7. 9 und Ap. Geſch. 21, 17. 18 (ein Bericht des ſogenannten Wir-Referenten, des Augenzeugen); welcher Jeruſalemiten, wie Barnabas, Silas und Marcus, 1. Kor. 9, 6; 2. Kor. 2, 19; 1. Theſſ. 1, 1; Kol. 4, 10; Gal. 2, 9 unter ſeine vertrauteſten Freunde zählte, und mit apoſtoliſchen Traditionen aus erſter Hand bekannt war, 1. Kor. 11, 25 ff. und 15, 3. 11, den Juden zur Laſt legt, daß „ſie Zeichen ſuchten," 1. Kor. 1, 22. Iſt das zu begreifen, wenn Jeſus ſelber ein Wunderthäter nach jüdiſchem Geſchmack geweſen wäre? Hätte dieſer Apoſtel Jeſum auch wohl den „Erſtling (ἀπαρχή) der Entſchlafenen", 1. Kor. 15, 20. 23, und den „Erſtgeborenen von den Todten", Kol. 1, 18 (vgl. Offenb. 1, 5), nennen und damit die Ueberzeugung ausſprechen können, daß Jeſus von allen Menſchen der erſte der Zeit nach war, der aus dem Hades in das Leben wiederkehrte, wenn ſchon zu Jeſu Lebzeiten Todte auferweckt worden waren? Sollte derſelbe Apoſtel, deſſen Denkweiſe es mit ſich brachte, daß „wer einmal auferweckt iſt von den Todten, nicht mehr ſtirbt", Röm. 6, 9, an auferweckte Perſonen geglaubt haben, welche, noch zu ſeinen eigenen Lebzeiten auf die Erde zurückgekehrt, ſpäter, wie der Jüngling von Nain und die Tochter des Oberſten, dem gewöhnlichen Looſe der Sterblichkeit zum zweitenmale preisgegeben waren, wie dies von der Tochter des Oberſten, welche, nach ihrer Auferweckung, wieder aß, Marc. 5, 43, und alſo einen materiellen Leib hatte, und von Lazarus, welchen die Hohenprieſter aufs neue zu tödten ſuchten, Joh. 12, 10, vorausgeſetzt wird?

gehalten werden, daß Jesus, der das Gottesreich mit einem „Sauerteige" verglichen hatte, Denen, welche nach der Gerechtigkeit hungerten und dürsteten, Sättigung zugesagt hatte, Matth. 5, 6, und in der sinnbildlichen Erzählung der Versuchung erklärt, daß „der Mensch nicht allein vom (irdischen) Brodte leben soll," Math. 4, 4, die Wahrheit als ein Brodt dargestellt haben wird, mit welchem er die hungernde Menschheit speiste; Ausdrücke, von welchen der vierte Evangelist wahrscheinlich die ihm eigenthümliche Formel „Brodt des Lebens," Joh. 6, 51, und „Speise, die nicht vergänglich ist," 6, 27, entlehnte. Auch von der leiblichen Besessenheit entlehnte Jesus, Matth. 12, 43—45, ein Bild, mit welchem er den unsittlichen Zustand des jüdischen Volks bezeichnete. Endlich ist es wahrscheinlich, daß Jesus, im Anschluß an Hos. 6, 2, Ezech. 37, 1 ff., unter dem Bilde einer Auferstehung, in seinem scheinbaren Untergange sein geistiges Weiterleben in der Menschheit angekündigt hat, Marc. 8, 31 und anderwärts (vgl. Joh. 12, 22—24).

Kann es befremden, daß aus dieser symbolischen Beschreibung der sittlichen Wirksamkeit Jesu allmählich symbolische Darstellungen entstanden, und daß diese Darstellungen, unbeschadet ihres symbolischen Charakters, in der späteren Tradition zu sichtbaren und greiflichen Thatsachen erwuchsen? Daß dies wirklich statt hatte, kann an den einzelnen Stücken nachgewiesen werden. Nicht zu bezweifeln ist z. B., daß für die Erzählung von der Berufung der ersten Jünger, Marc. 1, 16—20, Matth. 4, 18—22, die des wunderbaren Fischzuges von Lucas, 5, 1 ff., an die Stelle gesetzt wurde. Ist hier nicht deutlich, ja greiflich, daß ein ursprünglich symbolisches Wort Jesu, „ich will euch zu Menschenfischern machen," Marc. 1, 17, Matth. 4, 19, welches auch Lucas berichtet, 5, 10, Anlaß zu der symbolischen Darstellung eines wunderbaren Fischzuges gab, welche in der Ueberlieferung zu einer Thatsache anwuchs, und an den geschichtlichen Bericht dieser Berufung angeknüpft, oder mindestens unter das ursprüngliche Geschichtliche verarbeitet ist? Hatte Jesus, um ein anderes Beispiel zu nennen, die göttliche Hülfe symbolisch als eine Beschirmung durch die Engel dargestellt (vgl. Ps. 91, 11; Matth. 18, 10; 26, 53; Luc. 15, 10), ist dann nicht deutlich, daß der Engel, welcher ihn in Gethsemane stärkte, Luc. 22, 43, und welcher noch der früheren Tradition unbekannt ist, als symbolische Thatsache der Geschichte hinzugefügt wurde? Liegt es anders mit Ap. Gesch. 2, 1—4, und sind nicht auch da Sturmwind und feurige Zungen und das Reden in fremden Sprachen ursprünglich Symbole des neuen Geistes, welcher durch die Predigt der Apostel die Welt erneuern und das Wort der frohen Botschaft unter allen Völkern, Nationen und Zungen vernehmbar machen würde?

Daß auch im Proto-Marcus ſchon dergleichen Umgeſtaltungen ſtatt hatten, zeigte uns früher der Bericht über die Verwünſchung des Feigenbaums. Daß Jeſus auf ſeiner Wanderung nach Jeruſalem einen ſolchen Baum unterwegs antraf und, auf Anlaß davon, ganz wie bei anderen Gelegenheiten, in Geſtalt eines Gleichniſſes, Luc. 13, 6—9, eine Prophezeiung über das jüdiſche Volk ausſprach, welches, einem ſolchen Baume gleich, ſeinem Untergange nahe war, iſt Geſchichte. Aber eben ſo deutlich iſt, daß in der ſpäteren Ueberlieferung, ſchon bei Proto-Marcus und nach ſeinem Vorgange bei Deutero-Matthäus, das prophetiſche Wort Jeſu als eine Verwünſchung aufgefaßt und in Folge davon einem urſprünglich ſymboliſchen Ausſpruch das Verdorren des Baums durch Jeſu Wundermacht als ſymboliſche Thatſache hinzugefügt iſt[1]).

Lehrt dieſes letztere Beiſpiel, daß, wie der geſchichtliche Bericht Marc. 1, 16—20 und Matth. 4, 18—22 bei Lucas in die Erzählung von dem wunderbaren Fiſchzuge, dem Symbol der Predigt des Evangeliums, überging, ſo auch im Proto-Marcus mit einem ſymboliſchen Ausſpruch eine Wunderthat verbunden wurde, welche in der urſprünglichen Ueberlieferung wahrſcheinlich noch nicht vorhanden war, ſo entſteht die Frage, ob es ſich nicht ebenſo mit den übrigen Wundern verhält, welche Proto-Marcus berichtet, und ob nicht die Heilung der Dämoniſchen, Ausſätzigen, Gichtbrüchigen, Gelähmten, Taubſtummen und Blinden, wie auch die Erweckung von Todten, urſprünglich ſymboliſcher Ausdruck der geiſtigen Wirkſamkeit Jeſu, ſymboliſchen Schilderungen das Daſein gaben, welche, ſpäter zu Thatſachen, obſchon noch immer ſymboliſchen Thatſachen, erwachſen, von Proto-Marcus oder, will man, ſchon in der Tradition vor ihm, in den urſprünglichen Beſtand der älteſten Evangelien-Tradition eingeflochten oder mit in den geſchichtlichen Stoff und unter ihn verarbeitet ſind.

Zu beachten iſt hierbei, wie alle Wundererzählungen des Marcus in dem geſchichtlichen Umriſſe gerade da vorkommen, wo ſie entweder eine geſchichtliche Wahrheit, deren Symbole ſie ſind, ins Licht ſtellen, oder eine Idee vergegenwärtigen, auf welche die Geſchichte gerade hinwies.

1. Die Theophanie am Jordan.

Die erſte Wundererzählung bei Proto-Marcus iſt der Bericht, daß bei der Taufe Jeſu der Himmel ſich aufthat, der Geiſt in ſichtbarer Geſtalt einer Taube herniederſchwebte und Gott ſelbſt mit hörbarer Stimme Jeſum für ſeinen Sohn erklärte, an welchem er Wohlgefallen habe, 1, 10. 11. Wer kann hier an einen ſichtbaren Vorgang in der Außenwelt denken?

[1]) S. oben S. 175 f.

Abzuweiſen iſt auch die Annahme, daß hier eine pſychologiſch zu erklärende Viſion beſchrieben wird, ſei ſie Jeſu, ſei ſie dem Johannes zu Theil geworden. Denn unwahrſcheinlich iſt ſowohl, daß Jeſus die Wahrheit in Viſionen angeſchaut, als daß er ſelber Jeſ. 42, 1 und den Königstitel, Pſ. 2, 7, ſollte auf ſich bezogen haben; und daß dem Johannes ſchon damals das Myſterium der Meſſianität Jeſu geoffenbart wäre, ſteht mit der Geſchichte im Widerſpruch[1]). Wir haben hier alſo mit einer mythiſchen Erzählung zu thun, in welcher, nach Art einer ſymboliſchen Vorſtellung, welche nach und nach mehr und am ſtärkſten bei Lucas, 3, 21. 22, den Charakter einer ſichtbaren Erſcheinung annahm, die Ueberzeugung der Chriſten ſich ausſprach, daß der Himmel ſich vor Jeſu erſchloſſen habe (vgl. Ezech. 1, 1; Jeſ. 64, 1; Ap. Geſch. 7, 56; Joh. 1, 52), der Geiſt auf ihn niedergeſchwebt ſei (Jeſ. 11, 2), und daß er von Gott als ſein Sohn (vgl. Pſ. 2, 7 und Ap. Geſch. 13, 37) anerkannt worden. Dieſe ſymboliſche Schilderung, welche vielleicht urſprünglich in keiner Beziehung zur Taufe ſtand, wurde ungeſäumt als ſymboliſche Begebenheit, als eine himmliſche Inauguration, ſei es von Proto-Marcus, ſei es ſchon in der Tradition vor ihm, dem geſchichtlichen Vorgange hinzugefügt, daß „Jeſus von Johannes getauft war," Marc. 1, 9, und von da an ſeine große Aufgabe antrat.

2. Die Verſuchung.

Marc. 1, 13. „Die wilden Thiere" ſind hier das Sinnbild der Wildheit der menſchlichen Leidenſchaften (vgl. Pſ. 22, 13. 17; Dan. 7, 3—8, vgl. v. 17; das große Thier, Offenb. 13, 17; 17, 7 ff., das Sinnbild der römiſchen Herrſchaft, und den Kampf „mit dem wilden Thiere," welchen Paulus zu Epheſus (1. Kor. 15, 32) führte). Die „dienenden Engel" (vgl. Hebr. 1, 14) verſinnbilden die Unterſtützung Gottes, welche Jeſus mitten in ſeinem Kampf mit dem Geiſt der Welt erfuhr, während „die vierzig Tage" den vierzig Jahren der Prüfung entlehnt ſind, welche Iſrael, der Typus des Meſſias, in der Wüſte zugebracht hatte. Dieſes eine und andere iſt eben ſo wenig buchſtäbliche Geſchichte, als die perſönliche Erſcheinung des Satans, die Zinne des Tempels und der Berg, von wo Jeſu die Königreiche der Erde gezeigt wurden, Matth. 4, 1—11. Als Geſchichte, an welche die Symbolik ſich knüpfte, bleibt allein übrig, daß Jeſus ſich, nach ſeiner Taufe durch Johannes, in die Einſamkeit zurückzog, und in der Gemeinſchaft mit Gott zu dem Kampf ſich wappnete, welcher für ihn bei der Erfüllung ſeiner großen Aufgabe von Seiten der unhei-

[1]) S. oben S. 27.

ligen Welt (dem Gebiet des Satans, 2. Kor. 4, 4) zu erwarten stand. Vielleicht enthielt der ursprüngliche Grundriß erst allein den Bericht, „daß Jesus in der Wüste vom Satan versucht wurde," von welchem Bericht alsdann angenommen werden kann, daß er mit v. 12, als Ueberleitung, sich unmittelbar an v. 9 angeschlossen habe. Dieser kurze Bericht der Versuchung wurde nachmals symbolisch von Proto-Marcus oder in der Tradition, welcher er folgt, 1, 12. 13, ausgeschmückt, und weiter von Matthäus, 4, 1 - 11, verarbeitet, wie von Lucas, 4, 1—13, welcher die Schilderungen seiner Vorgänger noch stärker als wirkliche Begebenheiten vorstellt.

3. Der Besessene in der Synagoge.

Marc. 1, 23—28. Dieser Bericht ist eigentlich nichts anders als ein Duplicat von Marc. 5, 1 ff. und wurde aus diesem Grunde von Matthäus aus Proto-Marcus weggelassen[1]). Es mag weiter auch, aus demselben Grunde, bezweifelt werden, ob ein solches Duplicat (man erinnere sich der Kritik über die zweite Speisung[2]), wohl zum Stamm der ältesten schriftstellerischen Ueberlieferung gehört habe. Im Zusammenhang kann es zwischen Marc. 1, 22 und 29 gemißt werden, und es entsteht daher die Frage, ob sich nicht die ursprüngliche Ueberlieferung auf den Bericht von der ersten Predigt Jesu in der Synagoge beschränkt habe, durch welche er sich „als der, welcher Gewalt hatte" von den Lehrern seiner Zeit unterschied, Marc. 1, 21. 22. Die christliche Poesie symbolisirte sofort diese Thatsache durch die Vorstellung von einem durch Jesum ausgetriebenen Dämon, der vor ihm zittert und seine Christuswürde erkennt. Wo Jesus spricht als der, welcher Macht hat, da werden die Gewissen wach, die bösen Geister erkennen ihn und fahren auf sein Machtwort aus. War man gewohnt in der alten christlichen Kirche die sittliche Macht Jesu so zu symbolisiren, so wurde sofort das Symbol eine Begebenheit und an einen ursprünglich geschichtlichen Bericht, wie Marc. 1, 21. 22, dessen Wahrheit es symbolisch ins Licht stellt, geknüpft.

Aus dieser späteren Einfügung scheint ferner auch der dunkle Ausdruck *διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν, καὶ τοῖς πνεύμασιν — ὑπακούουσιν αὐτῷ*, Marc. 1, 27, erklärt werden zu müssen, dessen erstes Glied keinen Bezug auf die Austreibung des Dämons hat, sondern eine Wiederholung von v. 22 ist. Der Redactor hat hier, wie es scheint, die beiden von ihm gemeldeten Dinge, die Predigt und das Austreiben der Dämonen, zusammenfassen wollen, und dadurch sich dunkel ausgedrückt. Daß endlich das Be-

[1]) S. 22. [2]) S. 171 f.

ſeſſenſein auch von vielen Dämonen als Symbol geiſtiger Verdorbenheit gebraucht wird, geht aus Matth. 12, 43—45 und Luc. 11, 24—26 hervor, wo Jeſus ſelber den ſittlichen Zuſtand des Geſchlechts ſeiner Zeit (ἡ γενεὰ αὕτη, v. 45) mit dem eines Beſeſſenen vergleicht, aus welchem der Dämon ausfährt, um ſogleich mit ſieben anderen, die noch böſer ſind als er ſelber, zurückzukehren (vgl. auch die Symbolik Luc. 10, 17—19).

4. Heilung eines Ausſätzigen.

Marc. 1, 40—45. Dieſe Erzählung ſcheint nicht geſchichtlich zu ſein, da es undenkbar iſt, daß leiblicher Ausſatz auf ein bloßes Machtwort Jeſu gewichen ſein ſollte. Bedenklich iſt auch, geſchichtlich aufgefaßt, der Bericht, daß Jeſus in Folge des Bekanntwerdens dieſes Vorgangs „nicht mehr öffentlich in eine Stadt gehen konnte," und, um ſich dem Zulauf der Menge zu entziehen, „an wüſten Orten" einſam ſich aufhielt und auch da nicht geſchützt war; Vorſtellungen, welche nicht wohl mit dem Zwecke Jeſu in den Städten und Flecken Galiläas das Evangelium zu verkündigen, v. 38, übereinſtimmen, auch nicht mit dem Bericht v. 39, daß er dies wirklich gethan habe. Im Zuſammenhange bei Marcus ſteht dieſe Perikope iſolirt zwiſchen 1, 39 und 2, 1. Jeſus befindet ſich, v. 39, auf einer Reiſe in die umliegenden Flecken um daſelbſt zu predigen und kehrt, 2, 1, nach Kapernaum zurück. Die zwiſcheneinliegende Heilung des Ausſätzigen hat alſo auf der Reiſe ſtatt. Dies wird aber in der Erzählung nicht angedeutet. Die Perikope ſteht, ohne irgend ein Anzeichen des Zuſammenhangs mit dem Vorhergehenden, für ſich da. Lucas ſcheint dieſe Schwierigkeit gefühlt zu haben, und fügt deshalb dem Texte hinzu, Luc. 5, 12, daß dies geſchahe, während ſich Jeſus in einer der Städte befand," die er auf ſeiner Reiſe, nach der Berufung ſeiner erſten Jünger in Galiläa durchzog. Nicht unwahrſcheinlich iſt demzufolge, daß eine urſprünglich ſymboliſche Darſtellung eines von Jeſu gereinigten Ausſätzigen (vgl. Luc. 17, 12) in der Ueberlieferung zu einer leiblichen Wunderthat umgebildet, zwiſchen Marc. 1, 39 und 2, 1 eingeſchoben wurde und danach auch bei Matthäus ſich einfand. Als Sinnbild ſittlicher Unreinheit kommt der Ausſatz vor, Matth. 11, 5. Gleichfalls ſcheint ſymboliſch, daß Jeſus dem Ausſätzigen befiehlt ſich dem Prieſter zu zeigen, zum Beweiſe, daß er, nach den Vorſchriften des Geſetzes, rein iſt. Denn der ſittlich Ausſätzige, welcher durch Jeſus von der Sünde gereinigt iſt, ſteht dem prieſterlichen Geſetze als ein Reiner gegenüber, gegen welchen das Geſetz ſeine verurtheilende Kraft verloren hat. Der Verfaſſer wählte um dieſe Erzählung unterzubringen die Reiſe Jeſu durch Galiläa, deſſen Bewohner in dem Urtheil des jeruſalemiſchen Prieſterthums für ausſätzig in beſonderem Maße gehalten wurden.

5. Der Paralytiſche zu Kapernaum.

Marc. 2, 3—12. Die leibliche Heilung des Paralytiſchen kann, wenn ſie als Thatſache angeſehen wird, nicht für Geſchichte gelten. Zwiſchen dem Vermögen einen Gelähmten durch ein Wunder zu heilen und der Macht die Vergebung der Sünden anzukündigen beſteht keine Verbindung als in der Auffaſſung des Evangeliſten oder der Tradition, der er folgte, welche, im Widerſpruch mit Jeſu ſelber[1]), im Vollbringen eines phyſiſchen Wunders einen Beweis für ſeine göttliche Sendung ſah. Wie die anfänglich ſymboliſche Vorſtellung, nachdem ſie in der Tradition zur Thatſache geworden, ihren urſprünglichen Charakter ſchon abgelegt hat, geht daraus hervor, daß die Erzählung, wie ſie jetzt lautet, mit ſich ſelber im Widerſpruch iſt. Denn das Bedenken der Schriftgelehrten, daß Jeſus, indem er Sünden vergiebt, ſich an die Stelle Gottes ſetze, 2, 7, und der darauf folgende Beweis Jeſu, daß er die Macht habe auf Erden die Sünden zu vergeben, v. 10, ſtimmt nicht zu v. 5. Denn Jeſus hatte die Sünden nicht vergeben, ſondern mit den Worten: „Deine Sünden ſind dir vergeben," dem Kranken die Vergebung der Sünden durch Gott verkündigt. (Vgl. Luc. 7, 47; 24, 47; Joh. 20, 23). Weiter wird die Vermuthung eines erſt ſpäteren Urſprungs dieſer Erzählung verſtärkt durch die ungenaue Darſtellung, daß man, um den Kranken zu Jeſu zu bringen, das Dach abdeckte, was unnöthig war, da man in morgenländiſchen Häuſern vom Dache her, durch eine vorhandene Oeffnung, in das Haus hernieder gelangte; eine Ungenauigkeit, welche Luc. 5, 19 zu verbeſſern geſucht hat. Als Geſchichte bleibt hier allein übrig, daß Jeſus nach ſeiner Rückkehr nach Kapernaum, dem Volke das Wort redete (ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον), ein Umſtand, welcher in der ſpäteren Tradition des Matthäus, 9, 1, welcher ſich allein auf das Wunder beſchränkt[2]), ganz verloren ging. Von dem Inhalt dieſer Predigt gab die urſprüngliche Grundſchrift eben ſo wenig als Marc. 1, 21. 22 Nachricht. Die Spitze, worauf die hier angeknüpfte mythiſche Erzählung hinausgeht, iſt die Vergebung der Sünden, welche Jeſus von Gottes wegen dem Sünder zuſagt. Die Wirkung dieſer Predigt wird in der Heilung eines Paralytiſchen gezeichnet, des Sinnbildes eines Menſchen, deſſen ſittliche Kraft durch das Bewußtſein ſeiner Sünden gelähmt iſt (vgl. Jeſ. 35, 3, LXX; Hebr. 12, 12: ἰσχύσατε γόνατα παραλελυμένα, und die ſymboliſche Bedeutung der „Krüppel", Matth. 11, 5). Von dieſer geiſtlichen Paralyſe heilte Jeſus die Menſchen, indem er den Glauben an die vergebende Liebe Gottes in ihnen weckte. Eine ſolche ſymboliſche Schil-

[1]) S. oben S. 193 ff.

[2]) S. S. 128. 138.

derung, welche auch noch ſpäter, als ſie ſchon als Thatſache genommen wurde, ihre ſymboliſche Bedeutung behielt, wurde als ſinnbildliche Darſtellung des Inhalts der Predigt Jeſu zu Kapernaum von Proto-Marcus oder ſchon in der Ueberlieferung vor ihm an den urſprünglichen Grundriß, Marc. 2, 2, geknüpft. Der Verfaſſer oder die Tradition vor ihm ſetzt dieſe Schilderung nicht ohne Grund hierher, wo in der Urſchrift Jeſus auftritt um zu „dem Volke" zu ſprechen, indem die Predigt von der Vergebung der Sünden, deren ſich die Phariſäer nicht bedürftig fühlten, insbeſondere dem unter dem Joch des prieſterlichen Geſetzes mit Sünden belaſteten und müden „Volke" galt. Dieſes war der Paralytiſche, welcher, unter das Joch der Sünden gebeugt und ſittlich gelähmt, von Jeſu mit der Predigt getröſtet wurde, daß bei Gott für den durch die Sünde Ermüdeten und Beladenen Vergebung iſt.

6. Die Heilung eines Mannes mit einer verdorrten Hand.

Marc. 3, 1—6. Auch dieſe Geſchichte enthält ungeſchichtliche Beſtandtheile. Denn ſowohl die plötzliche Geneſung einer verdorrten Hand durch ein bloßes Machtwort, als auch der Umſtand, daß die Phariſäer ſchon in dieſer früheren Periode des Lebens Jeſu ſollten mit der Partei des Herodes ſich zuſammengethan haben, um ihn aus dem Wege zu räumen, Marc. 3, 6, iſt auf geſchichtlichem Standpunkt bedenklich. Vielleicht enthielt der urſprüngliche Grundriß einfach dies: „Und (bei einer andern Gelegenheit) ging er wieder in eine Synagoge; und ſie hielten auf ihn, ob er am Sabbath heilen würde, um ihn beſchuldigen zu können. Und er ſprach zu ihnen: Soll man am Sabbath Gutes thun oder Böſes thun, eine Seele retten oder ſie tödten? Auch ſo bietet die Erzählung des Marcus ein gutes Ganze. Vorausgeſetzt wird, daß Jeſus an Sabbathtagen Heilungen vorgenommen hat. Als er ſich nun, bei einer andern Gelegenheit, wieder am Sabbath in einer der Synagogen Galiläas zeigte, achteten die Phariſäer auf ihn, ob er auch jetzt wieder es thun würde, um ihn der Sabbathsſchändung beſchuldigen zu können. Dieſes Vorhaben gab Jeſu Veranlaſſung das Erlaubte der Heilungen am Sabbath ins Licht zu ſetzen. Die Erzählung iſt vollſtändig, auch wenn man die hier berichtete Thatſache der Heilung einer verdorrten Hand außer Rechnung läßt. Erſt eine ſpätere Ueberlieferung fügte der urſprünglichen Skizze die Thatſache einer Heilung hinzu, da man für wahrſcheinlich anſah, daß Jeſus ſein Recht am Sabbath Gutes zu thun auch jetzt durch die That geſtützt haben werde. Lucas ließ, 6, 7, αὐτόν nach θεραπεύει weg, und drückt dadurch die Anſicht aus, daß man auf Jeſum nicht Acht hatte um zu ſehen, ob er eine beſtimmte Perſon (αὐτόν) heilen, ſondern im allgemeinen, ob er am Sabbath heilen werde.

Vielleicht las er in seinem Marcus αὐτόν sogar nicht. Daß hier in einer jüdischen Synagoge, als Beispiel einer Heilung, ein Mann mit einer verdorrten Hand gewählt wurde, kann der Absicht zugeschrieben werden, daß der Evangelist hervorheben wollte, wie Jesus für die dürren Lehrsatzungen der Synagoge ein neues religiöses Leben an die Stelle setzte. Denn Dürre war das gebräuchliche Sinnbild geistiger Unfruchtbarkeit, Marc. 4, 6; 11, 20; Luc. 23, 31.

7. Verschiedene Wunder auch durch Berührung.

Marc. 3, 7b. 8 und 10—12. Die beiden ersten Verse enthalten eine Erweiterung des ursprünglichen Berichts v. 7a: „eine große Menge aus Galiläa folgte ihm." Die Erwähnung Judäas, Jerusalems, Idumäas und des Gebietes jenseit des Jordans, ja selbst Tyrus und Sidons, kann eben so wenig geschichtlich sein, als die Erzählung bei Matthäus, wo das Wunder in einen noch früheren Zeitpunkt versetzt und allen diesen Ländern noch die Dekapolis hinzugefügt wird, 4, 24. 25[1]). V. 10 und 11 geben eine Erklärung des Vorhabens Jesu in v. 9, und das Gebot, v. 12, ihn nicht offenbar zu machen, paßt hier, wo Jesus von einer zahlreichen Schaar umringt war, nicht in den Zusammenhang. In dem ursprünglichen Grundriß stand vielleicht allein: „Und Jesus begab sich mit seinen Jüngern zum Meere und eine große Menge aus Galiläa folgte ihm. Und er sagte seinen Jüngern, daß sie ein Schifflein hinter ihm bereit halten möchten wegen der Menge, daß sie ihn nicht drängten."

8. Der Sturm auf dem See.

Marc. 4, 39. 41. Die Reise von Kapernaum nach dem jenseitigen Ufer kann in dem geschichtlichen Bestande des Marcus nicht entbehrt werden. Daß Jesus, ermüdet von der Arbeit dieses Tages, sich Abends im Schiffe schlafen legt, seine verzagten Jünger wegen ihres Mangels an Glauben bestraft und das Vertrauen auf Gott in ihrer Seele wieder erweckt, enthält in sich nichts Unwahrscheinliches. Die Reihenfolge in der Erzählung nach der Redaction des Matthäus, bei welchem 8, 26, im Unterschiede von Deutero-Marcus, 4, 39. 40, die Anrede an die Jünger dem Stillen des Sturms auf dem Meere voraufgeht, ist wahrscheinlich die ursprüngliche des Proto-Marcus[2]). Auch hier spiegelt sich nun nachmals das Stillen des Sturms im Gemüth der Jünger in der Vorstellung ab, daß Jesus den Sturmwind schilt und die See beschwichtigt, ein Symbol, welches

---

[1]) S. oben S. 20. [2]) S. S. 22.

in der Ueberlieferung zur Thatsache geworden, hier, sei es durch Proto-Marcus, sei es in der Tradition vor ihm, dem geschichtlichen Grundriß hinzugefügt wurde, welcher vielleicht nicht weiter reichte als bis auf Matth. 8, 26a, Marc. 5, 38. 40. Für den paraboliſchen Gebrauch des Meeres und Sturmwindes bei den Hebräern vergleiche man 1. Könige 19, 11 und Pſ. 107, 25. 28—30.

9. Der Beſeſſene im Lande der Gadarener.

Marc. 5, 1–20. Die umſtändlichere Erzählung des Marcus hat, nach der oben von uns aufgeſtellten Regel[1]), den Vorrang vor der kürzeren des Matthäus. Daß die Dämonen bitten in eine Heerde vieler Schweine zu fahren, und daß eine ganze Heerde ins Meer ſtürzt, Matth. 8, 30. 31. 32, iſt, da Matthäus nur von zwei Beſeſſenen redet, deren künſtliche Entſtehung aus dem einen Beſeſſenen bei Marcus uns klar geworden[2]), nicht erklärlich ohne den Bericht des Marcus 5, 9, daß in den einen Beſeſſenen eine Legion Dämonen gefahren war. Daß dieſe Heerde, „von einem Abhange“ in den See ſtürzte, wird auch erſt durch die Bemerkung des Marcus, 5, 11, erklärt, daß die Heerde „am Berge“ weidete. Ebenſo wird die Anrede des Beſeſſenen an Jeſus, Matth. 29, erſt durch Marc. 5, 8: ἔλεγε γὰρ αὐτῷ, verſtändlich. Nimmt man hier hinzu was früher über die Zweizahl und die Gloſſeme im Text des Matthäus bemerkt worden[3]), ſo unterliegt keinem Zweifel, ob die Priorität dem Bericht des Marcus zukomme.

Da Jeſus Beſeſſene geheilt hat und die Erzählung des Marcus von dem, was im Lande der Gadarener ſich begeben, 5, 1 ff., nichts von geiſtigem Wirken Jeſu unter den dortigen Heiden berichtet, ſo ſcheint dieſe Erzählung nicht lediglich mythiſch, ſondern mindeſtens theilweiſe geſchichtlich zu ſein. Hierzu kommt, daß unter der Vorausſetzung, daß Marcus einen geſchichtlichen Abriß von Jeſu Umherwandern in Paläſtina giebt, die Reiſe von der Weſtſeite des Meeres nach dem gegenüberliegenden Ufer und die Rückkehr Jeſu nach Kapernaum, 5, 21, nicht ohne Zerſtörung des Zuſammenhangs entbehrt werden kann.

Inzwiſchen iſt klar, daß die Erzählung, ſo wie ſie vorliegt, nicht geſchichtlich ſein kann. Daß ein Wahnſinniger, im Zuſammenhange mit dem herrſchenden Volksglauben, Matth. 12, 43—45 und Luc. 8, 2, der Meinung iſt, daß er von vielen Dämonen beſeſſen ſei, und ſich mit dieſen identificirt, wäre an ſich denkbar, vielleicht ſogar, daß er für die Dämonen fürbittend eintritt und für ſie einen Zufluchtsort in den Schweinen aus-

[1]) S. 127 f. [2]) S. 22. [3]) S. 78 ff. 91 ff. 97 ff. 117.

bedingt; aber nicht denkbar iſt, daß Jeſus dieſem ſonderbaren Verlangen ſollte entſprochen haben, und am wenigſten, daß die Dämonen, welche allein in der Volksmythologie und in der Einbildung eines Wahnſinnigen vorhanden waren, wirklich in die Schweine gefahren ſein und deren Untergang verurſacht haben ſollten. Die rationaliſtiſche Erklärung, nach welcher der Beſeſſene ſelber in Raſerei ſich auf die Heerde geworfen haben ſoll, iſt mit der Erzählung im Widerſpruch, welche keine andere Vorſtellung zuläßt, als daß die Legion Dämonen, aus dem Beſeſſenen ausgetrieben, in dieſe Thiere einging (*ἵνα εἰς αὐτοὺς εἰσέλθωμεν*), Marc. 5, 12, welche denn auch, der großen Anzahl der Dämonen halber, auf „gegen zweitauſend" geſchätzt wurden.

Iſt ſowohl die buchſtäbliche als die rationaliſtiſche Erklärung dieſer Erzählung verwerflich, ſo entſteht die Frage, ob die urſprüngliche Skizze vielleicht nichts mehr enthielt, als den Bericht, daß Jeſus, in dem Gebiet von Gadara angelangt, Marc. 5, 1, einen Dämoniſchen geheilt hat, in dieſer oder ähnlicher Weiſe, v. 2: „und als er aus dem Schiffe trat, kam ihm ein Mann entgegen aus den Gräbern mit einem unreinen Geiſt. Und Jeſus ſagte: fahre aus dieſem Menſchen aus", worauf denn vermuthlich eine Schlußformel folgte, an welche ſich weiter der Bericht von der Rückkehr nach Kapernaum, 5, 21, anſchloß. Wie dem ſei, auf Compilation oder ſpätere mythiſche Erweiterung von anderer Hand weiſt ſichtlich der verſchiedene Sprachgebrauch, welcher das muthmaßlich ſpäter Hinzugefügte von dem unſerer Annahme nach Urſprünglichen unterſcheidet: *μνήμασιν*, v. 3 und 5 (vgl. *μνημείων*, v. 2 und überall anderwärts, wo Marcus vom Grabe ſpricht); *ὁ δαιμονιζόμενος*, v. 15. 16 und *ὁ δαιμονισθείς*, v. 18 (vgl. *ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ*, v. 2); *προσεκύνησεν αὐτόν* v. 6, A C L Δ u. ſ. w. gegen ℵ B D u. ſ. w. (vgl. 15, 19, *αὐτῷ*); *υἱέ*, Vocat., v. 7, wo Marcus ſonſt den Nominativ mit dem Artikel ſchreibt (vgl. v. 8; 14, 36; 15, 18. 29. 34 mit der Parallelſtelle); *πρὸς τῷ ὄρει*, v. 11 (vgl. *πρὸς τὴν θύραν*, 2, 2); die Ausfüllung *αὐτούς* hinter *βόσκοντες*, v. 14, wo anderwärts die elliptiſche Form dem Marcus eigen iſt[1]); der Gebrauch von Aoriſten, *ἔδραμεν*, *προσεκύνησεν*, v. 6 (15, 19: *προσεκύνουν*), *παρεκάλεσαν*, v. 12 (6, 56 *παρεκάλουν*), wo Marcus in dergleichen Fällen, und hier ſelbſt Matthäus, v. 31, des Imperfectums ſich bedient[2]); *προσκυνεῖν*, v. 6, wo Marcus, ausgenommen 15, 19, und auch da unter Beifügung von *τιθέντες τὰ γόνατα*, zu ſchreiben gewohnt iſt *γονυπετεῖν*, 1, 40; 10, 17, *προσπίπτειν*, 5, 53; 7, 25, *πίπτει πρός* 5, 22, (vgl. die Parallelſtellen bei Matthäus); der Gebrauch des Gen. abſol.

[1]) S. 79. [2]) S. 119.

mit einem Part. Präſ., v. 18, wo Marcus ἐν τῷ mit dem Infinitiv ſchreibt (vgl. Marc. 2, 15 mit Matth. 9, 10); ὁ κύριος, v. 19, zur Bezeichnung Gottes, außer 13, 20, welches vielleicht ebenfalls ſpäteren Urſprungs iſt[1]), allein hier. Ferner reimt ſich ἀπὸ μακρόθεν ἐδραμεν, v. 6, nicht wohl mit εὐθὺς ἀπήντησεν αὐτῷ, v. 2, und eben ſo wenig die Vielheit der Dämonen, v. 9—13, mit v. 2 und 8, wo von nur einem Menſchen mit einem unreinen Geiſt geſprochen wird.

Iſt ein urſprünglich einfacher Bericht über einen gadareniſchen Beſeſſenen in der ſpäteren Tradition erweitert worden, ſo läßt ſich der ſymboliſche Charakter auch dieſer Erzählung nicht verkennen. Der Beſeſſene mit den vielen Dämonen iſt das Sinnbild der Heidenwelt, die nach den damaligen Vorſtellungen der Schauplatz war, auf welchem die böſen Geiſter die Herrſchaft hatten. Der Unwiſſenheit und wilden Leidenſchaften zur Beute, iſt ſie, als die Beſeſſene, wild und unzähmbar. Aber Jeſus kommt. Die böſen Geiſter erkennen ihn als ihren Größeren, zittern in ſeiner Gegenwart, und ihr Ende iſt es, indem ſie ſeiner ſittlichen Uebermacht weichen, in die Schweine (das Bild heidniſcher Unreinheit) zu fahren, und mit dieſen, d. i. mit allem Unreinen, das ihnen anklebt, vernichtet zu werden. Die Heidenwelt, zuvor eine Beute der Dämonen, ſitzt, erlöſt durch Jeſus und zu geſunden Sinnen wieder zurückgebracht, wie dieſer Beſeſſene, zu ſeinen Füßen. Dieſe ſinnreiche Erzählung, ſpäter als Thatſache aufgefaßt und mit unweſentlichen Zügen, v. 18 f., ausgeſchmückt, wurde in dem urſprünglichen geſchichtlichen Beſtande, ſei es von Proto-Marcus, ſei es ſchon in der Tradition vor ihm, mit der Heilung eines Beſeſſenen verbunden, und zwar, nicht ohne Abſicht, eines ſolchen im heidniſchen Landgebiete der Gadarener.

10. Die Auferweckung der Tochter eines Oberſten in Kapernaum.

Marc. 5, 22—24. 35—43. Die Geſchichte von dem Oberſten zu Kapernaum, welcher bei der Rückkehr Jeſu aus dem Lande der Gadarener ſeine Hülfe für ſeine kranke Tochter anruft, und von dem, was darauf im Sterbehauſe vorgegangen, kann, ſo wie ſie vorliegt, eben ſo wenig für hiſtoriſch, als, ihrer Stellung halber in der geſchichtlichen Zeichnung der Wanderung Jeſu durch das jüdiſche Land, für bloß mythiſch gehalten werden. Auch hier entſteht daher die Frage, ob nicht an eine urſprünglich geſchichtliche Begebenheit eine mythiſche Darſtellung, ſei es im Proto-

[1]) S. 178.

Marcus, sei es schon in der Ueberlieferung vor ihm sich angeschlossen habe. Gab in der Erzählung von der Berufung der vier ersten Jünger ein von Marcus und Matthäus geschichtlich überliefertes Wort Jesu, daß die Jünger „Menschenfischer" werden sollten, Anlaß zur mythischen Schilderung des wunderbaren Fischzuges, Luc. 5, 1—11, so ist der Zielpunkt in der Erzählung von der Auferweckung der Tochter des Obersten das Wort Jesu an den betrübten Vater: „Fürchte dich nicht, glaube nur!" und das darauffolgende: „Das Kindlein ist nicht todt, sondern es schläft." Der Vater kommt, die Hülfe Jesu für seine sterbende Tochter anzurufen[1]). Unterwegs trifft ihn die Botschaft, daß sie gestorben ist. Jesus betritt nun das Sterbehaus, ist da Zeuge des leeren und äußerlich förmlichen Klagegeheuls, welches damals zum jüdischen Ceremoniell gehörte, und spricht, darüber entrüstet, das Wort: „was lärmt und weinet ihr? das Kindlein ist nicht todt, sondern es schläft!" Dieses strafende Wort Jesu kann ursprünglich nicht, wie bei Proto-Marcus, in Verbindung mit der Auferweckung des Töchterchens gestanden haben, da man nicht einsieht, wie Jesus mit Beziehung auf einen ausnahmsweisen Vorgang, welchen Niemand der Anwesenden möglicherweise erwarten konnte, das äußerlich förmliche Klagegeheul der Juden mißbilligen konnte. In der Voraussetzung hingegen, daß Jesus hier eine allgemeine Wahrheit aussprach, daß der Tod für alle Frommen ein Einschlafen zu einem höheren Leben ist[2]), gab es Grund, über den leeren Lärm die Stimme der Mißbilligung zu erheben. Der Glaube an Leben und Unsterblichkeit, bei den Juden noch immer mehr ein Lehrartikel, als eine innerliche Kraft zum Troste der Betrübten (vgl. Joh. 12, 24), wurde erst durch Jesu lebenweckenden Geist zu einer Wahrheit. Nehmen wir an, die Erzählung ist Geschichte bis zu v. 39 hin, so kann der darauf folgende Bericht der leiblichen Auferweckung als die symbolische Einkleidung der Wahrheit angesehen werden, daß Jesus durch das Evangelium Leben und Unsterblichkeit an das Licht gebracht hat; eine Einkleidung, welche später, als Thatsache aufgefaßt, unter Aufbewahrung jedoch der symbolischen Bedeutung, von Proto-Marcus, oder schon vor ihm in der Ueberlieferung, dem ursprünglichen geschichtlichen Bericht hinzugefügt worden ist.

11. Das blutflüssige Weib.

Marc. 5, 25—34. Die Erzählung von der Heilung einer blutflüssigen Frau, welche zwischen die beiden Theile der vorigen gestellt ist, trägt, so

[1]) Ueber die Priorität des Textes des Marcus wurde oben gehandelt S. 128.

[2]) Vgl. Joh. 11, 11; Ap. Gesch. 7, 60; 1. Kor. 7, 39; 15, 6. 18. 20. 51; 1. Thess. 4, 13. 14. 15; 2. Petr. 3, 4, wo gleichfalls, im Sinne Jesu, das Sterben mit einem Schlaf verglichen wird.

viel ich ſehen kann, keinen ſymboliſchen Charakter. Die Vorſtellung, daß ſie durch eine geheimnißvolle Kraft, die unwillkürlich von Jeſu ausging, geheilt wurde, beruht auf einer ſubjectiven Reflexion, vielleicht ſchon der Jünger oder, noch wahrſcheinlicher, des Erzählers oder des ſpäteren Ueberarbeiters, welche ſodann, in einer noch ſpäteren Ueberlieferung bei Lucas, Jeſu ſelber in den Mund gelegt wurde[1]). Wird dieſe Reflexion als Gloſſe außer Rechnung gelaſſen, ſo wird dieſe Frau nicht durch eine Kraft geheilt, welche unwillkürlich von Jeſu ausging, auch nicht durch Jeſu Willen und Machtwort, ſondern durch die Kraft ihres Glaubens, ſ. v. 34. Unter dieſem Vorbehalt kann die Erzählung für Geſchichte gelten. Was einen gleichartigen Bericht, Marc. 6, 56, anbetrifft, ſo kann es auch da keine Schwierigkeit haben den abergläubiſchen Wahn, daß man durch Berührung der Kleider Jeſu geneſen werde, für geſchichtlich zu halten, und es bleibt das Schlußwort, daß „ſo Viele ihn anrührten geſund wurden", auf Rechnung der ungeſchichtlichen Tradition, welche dem urſprünglichen Grundriſſe hinzugefügt wurde. Daß ein ſolches Schlußwort nicht erforderlich war, zeigt Marc. 3, 10[2]), wo gleichfalls die Kranken Jeſum überfallen um ihn anzurühren, ohne daß jedoch die Heilung als Folge berichtet wurde. Bei Matthäus fällt die Vergrößerung des Wunders ins Auge. Nach Marcus, 6, 56b, werden die Kranken geſund indem ſie Jeſum berühren (ὅσοι ἂν ἥπτοντο αὐτοῦ) v. 56, nach Matthäus, welcher 14, 36 αὐτοῦ wegläßt, durch die Berührung des Saums ſeiner Kleider[3]).

12. Die Speiſung der Fünftauſend.

Marc. 6, 34—44. Die Speiſung der Fünftauſend, als Thatſache angeſehen, überſteigt, mehr als irgend ein anderer Wunderbericht, die Grenzen des Denkbaren. Daß dieſe Erzählung an eine geſchichtliche Thatſache angeknüpft wurde, geht aus der Art hervor, wie ſie mit v. 30—34 verbunden iſt. Jeſus überblickt die große Schaar, die ihm bei ſeiner Ueberfahrt ſchon vorausgereiſt war und auf dem jenſeitigen Ufer des Meeres auf ſeine Ankunft wartete. Nach 4, 34 „jammert es Jeſum dieſer Schaar, weil ſie wie Schafe waren, die keinen Hirten haben." Dies geht auf nichts anderes (vgl. Matth. 9, 36—38)[4]), als auf ihren geiſtigen Zuſtand und kann urſprünglich nicht zur Einleitung einer Schilderung gedient haben, in welcher Jeſus für den leiblichen Bedarf einer zahlreichen Menge Sorge trägt. Auch die folgenden Worte, Marc. 6, 34: „und er fing eine lange

[1]) S. S. 129. 155. 196.
[2]) Vgl. S. 205.
[3]) S. 148 f.
[4]) S. 26.

Predigt an", laſſen erkennen, was Jeſus für die hirtenloſe Heerde that. Er unterwies ſie, eben wie er dies Marc. 1, 21. 22; 2, 2; 3, 32; 4, 2; 6, 2. 6; 10, 1; Matth. 5, 1 ff. that. Er gab ihnen kein irdiſches Brodt, ſondern theilte das „Brodt des Lebens" aus, ein Ausdruck, welcher, obgleich er allein im vierten Evangelium vorkommt, wie oben ſchon bemerkt wurde, für eine Metapher gehalten werden kann, deren Jeſus ſich wirklich bedient hat. Auch bei Matthäus, 5, 6, redet Jeſus von Solchen, welche „nach der Gerechtigkeit hungern und dürſten", und ſagt ihnen zu, daß „ſie geſättigt werden ſollen", χορτασθήσονται, eben wie Marc. 6, 42 ἐχορτάσθησαν[1]). Hieraus entſtand die ſymboliſche Vorſtellung von der wunderbaren Speiſung von Tauſenden, welche, ſofort als Thatſache aufgefaßt und mit verſchiedenen unweſentlichen Zügen, unter anderm mit der Vervielfältigung auch der Fiſche ausgeſchmückt, von Proto-Marcus oder bereits in der Ueberlieferung vor ihm an den geſchichtlichen Bericht, daß Jeſus die hirtenloſe Schaar „lehrte", angeknüpft wurde. Das Lebensbrodt, welches Jeſus austheilt, genügt um Tauſende zu nähren, und es bleibt noch, wenn ſie geſättigt ſind, überflüſſig übrig. Allein dieſes Brodt, nicht das irdiſche, hat die Eigenſchaft nicht gänzlich aufgebraucht zu werden und unter den Händen Jeſu ſich wunderbar zu vervielfältigen. Dies iſt der erhabene Sinn der allegoriſchen Erzählung, von welcher Marc. 8, 1—9, wie wir früher nachwieſen[2]), nichts anders als ein Duplicat iſt, welches in den Zuſammenhang zwiſchen Marc. 7, 31—37 und Marc. 8, 10 nicht gut paßt. An die Einſetzung des Abendmahls wurde dabei nicht gedacht, und in der Zwölfzahl der Körbe ein Symbol Iſraels zu ſehen, welches durch die Speiſung der Heiden nicht beeinträchtigt wurde, ſcheint ebenfalls geſucht.

13. Das Wandeln über den See.

Marc. 6, 45b: καὶ προάγειν — 52. Die ungeſchichtliche Erzählung von dem Wandeln Jeſu über den See kann im Zuſammenhange gemißt werden, ſo daß v. 45a ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον an καὶ διαπεράσαντες 6, 53 ſich anſchließt.

Dies nicht allein, ſondern auch der Zuſammenhang von v. 45b—52 mit 6, 53 läßt zu wünſchen übrig. 1. Jeſus befiehlt ſeinen Jüngern nach Bethſaida (Julias[3]) überzuſetzen, und anſtatt deſſen kommen ſie im Lande

[1]) S. 198. [2]) S. 34. 171 f.

[3]) Auch Luc. 9, 10 iſt Bethſaida Julias gemeint. Joſephus kennt, Ant. XVIII, 2, 1 (vgl. de B. J. III, 10, 7 und Plin. V, 15) nur ein Bethſaida, welches, urſprünglich eine κωμή, Marc. 8, 22. 26, von dem Vierfürſten Philippus zu einer πόλις, Luc.

Genezareth an, 6, 53. 2. Die Lage Bethſaidas an der Nordoſtküſte des Meeres ſtimmt nicht zu πέραν, wo dieſer Flecken nicht lag. Dagegen lag Genezareth am jenſeitigen Ufer (διαπεράσαντες). 3. Um von der Oſtſeite des Meeres nach Bethſaida zu ſchiffen, fuhr man nicht quer über, ſondern längs des Ufers, im Widerſpruch mit ἐν μέσῳ τῆς θαλάσσης, v. 47. 4. Die Erwähnung einer Reiſe nach Bethſaida, ſchon hier, iſt eine Vorausnahme von Marc. 8, 22 an unrechter Stelle. Im Widerſpruch ſteht ferner die Erzählung mit ſich ſelber. Nach v. 48a geht Jeſus über den See zu ihnen, mit der kenntlichen Abſicht ihnen in der Noth zu Hülfe zu kommen; nach v. 48b „wollte er vor ihnen vorübergehen" und hatte alſo die Abſicht, nicht ſich den Jüngern anzuſchließen, ſondern ohne Begleitung nach dem jenſeitigen Ufer zu gehen. Apokryphiſch klingt ferner, daß Jeſus, wenn er am Ufer ſtand (ἐπὶ τῆς γῆς), im Dunkel einer trüben Nacht und bei ſtürmiſchem Wetter nicht nur das in der Mitte des Sees ſchwankende Fahrzeug geſehen haben ſoll, ſondern auch, wie ſeine Jünger „ſich mit Rudern abquälten." Die Erklärung dieſes Wandelns auf dem See von einem Wandeln längs des Ufers, welches die Jünger vermittelſt eines optiſchen Truges für ein Wandeln über den See gehalten haben ſollten, widerſtreitet v. 47. 50. 51 und Matth. 14, 28. 29, wo eben ſo von Petrus ein Wandeln ἐπὶ τὰ ὕδατα ausgeſagt wird, und mit der Art, wie die Evangeliſten, Marc. 6, 51. 52 und Matth. 14, 33, zu erkennen geben, daß ſie den Vorgang für eine Wunderthat halten. Ein optiſcher Betrug würde überdies, wenn er auch ſtatt gehabt hatte, ſich alsbald aufgeklärt, und nicht als Mißverſtändniß in der Ueberlieferung haben feſtgehalten werden können.

Iſt dieſe Erzählung ſpäteren Urſprungs, ſo bleibt, nachdem ſowohl die buchſtäbliche als die rationaliſtiſche Auffaſſung verwerflich befunden worden, nichts übrig, als dieſes Wandeln auf dem See für eine ſpäter mit apokryphiſchen Zügen bereicherte ſymboliſche Darſtellung zu halten. Daß Jeſus mitten in einem Sturm ruhig über die ungeſtümen Wellen einherſchreitet, drückt ſinnbildlich aus, daß er, der ſittlich Große, mitten in den Stürmen auf dem Meere des Lebens aufrecht ſteht. Aus dieſer Symbolik entſtand die Sage, daß Jeſus über den See gewandelt ſei, welche ſofort in der Ueberlieferung an eine der Reiſen Jeſu über das Meer, von welcher die

---

9, 10, erhoben und, nach der Tochter des Auguſtus, Julias genannt wurde. Ein anderes Bethſaida in Galiläa an der Weſtküſte des Meeres gelegen, erwähnt allein der vierte Evangeliſt, Joh. 12, 21, was unter die Beweiſe ſeiner geringen Bekanntſchaft mit der Geographie Paläſtinas gerechnet werden muß. Vgl. meine kritiſch hiſtoriſche Unterſuchung des Evangeliums nach Johannes S. 434—436.

urſprüngliche Skizze des Marcus berichtete, angefügt ward. Bei Matthäus wird die Symbolik noch erweitert, 14, 28—32. Wandelte der Meiſter ruhig dahin über die Wogen der See, ſo befindet ſich der Jünger ſogleich in dem Wahn, daß auch er dieſelbe Macht beſitze. Doch Petrus ſinkt aus Mangel an Glauben und würde von den Wellen verſchlungen worden ſein, wenn nicht die ſtarke Hand Jeſu (vgl. Luc. 22, 31. 32) ihn ergriffen und gerettet hätte. Daß der Wind bei Jeſu Kommen ſich legte (ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος), erinnert an einen ähnlichen apokryphiſchen Zug in der ſymboliſchen Erzählung Marc. 4, 39 b, wo dieſelben Worte ſtehen[1]).

14. Das kananäiſche Weib.

Marc. 7, 24—30. Daß Jeſus vom Lande Genezareth nordwärts durch Tyrus und Sidon, 7, 24. 31, und von da, mitten durch das Land der Dekapolis, nach der nördlichen Küſte des galiläiſchen Sees ſich begab, dort ſich nach Dalmanutha einſchiffte, welches an der Südküſte des Meeres lag, 8, 10, ſodann die Reiſe nordweſtlich nach Bethſaida Julias, 8, 22, und von da zu Fuß in die Umgegend von Cäſarea Philippi unternahm, gehört zu dem geſchichtlichen Beſtande der urſprünglichen Skizze. Die Begegnung mit einem griechiſchen Weibe aus Tyrus hat an ſich nichts Befremdendes, ſelbſt dies nicht, daß Jeſus ihre Tochter von einem Zuſtande vermeintlicher Beſeſſenheit befreit hat. Anſtößig iſt hier allein der Umſtand, daß dieſe Heilung aus der Ferne erfolgt. Abgeſehen von dieſem undenkbaren Wunder, wird überdies die buchſtäbliche Auffaſſung der Erzählung von großen Schwierigkeiten gedrückt. Bei dieſer Auffaſſung beabſichtigt das kananäiſche Weib nichts anderes, als von der Wundermacht eines jüdiſchen Mannes, von welchem ſie durch Hörenſagen wußte, daß er Dämonen austreiben könne, Vortheil zu ziehen, und wird wegen ihres Vertrauens auf Jeſu phyſiſche Wundermacht geprieſen. Wir fragen: kann dies geſchichtlich ſein, und ſtimmt es mit dem Charakter Jeſu überein, wie er anderweitig bekannt iſt, Jemand deshalb zu preiſen, weil er in ihm einen Teufelsbanner ſah und an ſeine Wundermacht glaubte? Iſt dies der Charakter des Glaubens, welchen Jeſus an den Menſchen ſchätzte und von ihnen forderte? Weiſen nicht dagegen χορτασθῆναι und das „Brodt der Kinder" (das Brodt, welches Iſrael zukam) auf die geiſtigen Vorrechte, welche das Volk Gottes im ausſchließlichen Sinne theilte, und kann dies Brodt von der Wohlthat einer leiblichen Heilung mittelſt eines phyſiſchen Wunders verſtanden werden? Auch die Antwort der Frau hat nicht den geringſten

[1]) Vgl. oben S. 205 f.

Werth, da sie nichts anderes beabsichtigte, als daß auch die Heiden den Segen der physischen Wundermacht Jesu theilen möchten. Werden diese Bedenken mit Recht aufgeworfen, so bleibt hier nur übrig, die Erzählung für eine sinnbildliche Darstellung des Verhältnisses der Heidenwelt zum Gottesreich anzusehen. Schon die Benennung dieser Frau in dem älteren Text[1]) als „eine Kananiterin", ein Volksname, welcher von den älteren Bewohnern dieser Strecken entlehnt ist, zu Jesu Zeit aber nicht mehr bestand, klingt ungeschichtlich und läßt vermuthen, daß der ursprüngliche Erzähler eine sinnbildliche Schilderung hat entwerfen wollen. „Das heidnische Weib" bedeutet in dieser Erzählung das Heidenthum als Volk, „die Heidenwelt" (vgl. „das Weib" in der Apok. 12, 1, welches Israel vorstellt), und ihre Tochter stellt die Kinder dieses Volks dar, so wie die Einwohner Jerusalems „die Tochter Zions" genannt werden, Zach. 9, 9; vgl. Ps. 9, 15; Jes. 1, 8; 3, 16; 62, 1; Jer. 46, 11 und andere Stellen. Die Tochter (die Bewohner der Heidenwelt) steht unter der Macht des Satans, (vgl. Ap. Gesch. 26, 18). Die Mutter (die Heidenwelt) bittet, daß auch *ihre* Kinder am Segen der wahren Religion Theil nehmen mögen, und fleht Jesum an, daß er sich ihrer erbarme. Wurde die Heidenwelt von Israel mit Geringschätzung betrachtet und mit dem verächtlichen Namen „Hunde" bezeichnet, so schreckt sie dies nicht ab. Die Heiden mögen Hunde sein, aber dies schließt nicht aus, daß nicht auch sie berufen wären den Segen Israels zu theilen, da auch die Hunde, sei es denn auch nur unter dem Tische, von dem miteſſen, was den Kindern vorgesetzt wird[2]). Diese sinnreiche Erzählung drückt ganz den Sinn Jesu aus, welcher auch anderwärts in einem Gleichniß die Heiden wohl als die später Berufenen darstellt, aber doch ebenso wie das erstberufene Israel zur Theilnahme an dem Segen des Gottesreichs sie bestimmt sein läßt, Matth. 20, 1—15. Wird die Erzählung so aufgefaßt, so erklärt sich daraus, daß gerade die zwei Heilungen, welche nach den Evangelisten zu Gunsten von Heiden geschehen, Matth. 8, 5—11 und Marc. 7, 25—30, *aus der Ferne* erfolgen, ohne daß Jesus persönlich gegenwärtig war. Denn Jesus brachte nicht persönlich den Segen Israels der Heidenwelt zu, da seine Mission sich auf Israel beschränkte, sondern vollzog ihre Heilung aus der Ferne, insofern sein Geist, auch ohne seine persönliche Gegenwart, von Palästina aus, zu der entferntesten Heidenwelt (*τοῖς εἰς μακράν*, Ap. Gesch. 2, 39) durchdrang. Dieser ursprünglich symbolischen Darstellung, welche sofort als Thatsache aufgefaßt wurde, obschon noch immer als symbolische Thatsache, wurde in dem Rahmen der evangelischen Geschichte, durch Proto-Marcus

[1]) S. 157.

[2]) S. 70. 157 f.

oder schon in der Tradition vor ihm, eine Stelle zuerkannt, und zwar mit viel Urtheil eben da, wo Jesus während seines Wanderns sich an den Grenzen des heidnischen Tyrus befand. Ich halte für möglich, daß der ursprüngliche Grundriß, welcher dem Proto-Marcus voraufging, noch nichts anderes als den Bericht enthielt: „und von da, nämlich von dem Lande Genezareth, stand er auf und ging von dannen in die Grenze von Tyrus, und er ging in ein Haus, wollte jedoch Niemand es wissen lassen." Hieran schloß sich denn unmittelbar der Bericht an, v. 31: „und da er wieder ausging kam er durch Sidon, mitten durch das Gebiet der zehn Städte, an das galiläische Meer." Die Worte „und er konnte nicht verborgen bleiben", v. 24, und die Wiederholung von ἐκ τῶν ὁρίων Τύρου, v. 31, hängen mit der Einfügung der so eben behandelten Erzählung zusammen. Geschichtlich ist hier allein die Reise Jesu nach der Grenze von Tyrus. Daß Jesus in diesem Landstrich nichts verrichtete, sondern ihn nur durchzog, hing mit seinem Vorhaben zusammen ungekannt zu reisen, ein Zug, welchen Marcus allein aufbewahrt hat. Denn sein persönlicher Wirkungskreis beschränkte sich auf Israel und umfaßte die Heidenwelt nicht; ein Umstand, an welchen die Erinnerung in Matth. 15, 24 und 10, 5 geblieben ist.

15. Heilung eines Taubstummen und eines Blinden.

Marc. 7, 32—37. Daß diese Erzählung schon dem Matthäus, welcher sie nicht hat, bekannt war, ist früher nachgewiesen[1]). Einen geschichtlichen Charakter trägt sie nicht. Symbolisch klingen: „das Band seiner Zunge wurde gelöst" und „seine Ohren wurden geöffnet" (vgl. Luc. 1, 64: „seine Zunge wurde aufgethan und er redete und lobte Gott", und Jes. 35, 5: „alsdann sollen der Blinden Augen und der Tauben Ohren geöffnet werden", und „die Zunge der Stummen soll jauchzen"). In diesem Sinne erklärt auch Jesus, daß „die Tauben hören", Matth. 11, 5, vgl. Marc. 4, 23. Das Bild dieser Tauben und Stummen bedeutet eigentlichst die Heidenwelt. Die große Aufgabe, welche Jesus, wenn auch nicht in Person so doch später durch seinen Geist unter den Heiden erfüllte, deren Zungen er löste zur Verherrlichung Gottes und deren Ohren er für die Stimme der Wahrheit öffnete, wird symbolisch in dem an einem Taubstummen vollbrachten Wunder ausgedrückt. Auch diese Allegorie wurde Thatsache und, indem zugleich die allegorische Bedeutung beibehalten wurde, von Proto-Marcus an die Reise Jesu durch den heidnischen Bezirk Sidons und der

[1]) S. oben S. 34. 142.

Dekapolis angefügt. In dem historischen Grundriß folgten vielleicht unmittelbar auf den Bericht, 7, 31: „und er kam durch Sidon, mitten durch das Gebiet der Dekapolis an das galiläische Meer," die Worte 8, 10: „und alsobald trat er in ein Schiff mit seinen Jüngern und kam in die Gegend Dalmanutha."

Schon haben wir bemerkt, daß der verworrene Bericht Marc. 8, 14—21 [1]) in Verbindung vor allem mit der zweiten Speisung, 8, 1—9, einem Duplicat der ersten [2]), in dem Zusammenhange gemißt werden kann. Nach dem Gespräch mit dem Pharisäer, 8, 11. 12, in Dalmanutha, brach Jesus auf und schiffte sich nach dem gegenüberliegenden Ufer (der Ostseite) ein, v. 13. Hierauf kann unmittelbar folgen: „und sie kamen nach Bethsaida (Julias), 8, 22a, woran sich nachher die Reise nach Cäsarea anschließt, v. 27 ff. Dazwischen stellte Proto-Marcus die Erzählung von der Heilung eines Blinden. Für Geschichte kann auch diese Erzählung nicht gelten. Jesus öffnete die Augen geistig Blinder, Matth. 11, 5 und Luc. 4, 18 (vgl. Jes. 35, 35; 6, 10; Marc. 8, 18; Luc. 24, 31; Ap. Gesch. 26, 18; Röm. 11, 10; Eph. 1, 18; Joh. 12, 40; 1. Joh. 2, 11). Die Heilung leiblich Blinder, welche im vierten Evangelium, Joh. 19, 1 ff., sich bis auf einen „Blindgeborenen" erstreckte, ist hiervon ein Sinnbild. Daß der Blinde zu Bethsaida erst noch die Menschen als wandelnde Bäume sieht, ist das Sinnbild der Heidenwelt, welcher die Augen nicht sogleich, sondern erst allmählich für das Anschauen der Wahrheit aufgehen sollten. Die Symbolik wurde Sage, und nicht ohne Grund fand auch diese Erzählung ihre Stelle unter den Berichten von Jesu Reise durch die nördlichen Striche Palästinas, wo viele Heiden wohnten.

16. Die Verklärung auf dem Berge.

Marc. 9, 2 — 8. Auch dieser Erzählung muß eine geschichtliche Wirklichkeit abgesprochen werden. Was hier als objectives Ereigniß vorgestellt wird, ist eine Composition aus schon unter den Juden vorhandenen subjectiven Vorstellungen. Die weiße glänzende Kleidung, in welcher Jesus seinen Jüngern erscheint, v. 3, erinnert an die Art, wie die hebräische Poesie die Engel malt. Die „Wolke", v. 7, gehört mit zur hebräischen Symbolik. Elias und Moses, v. 4, welche der jüdischen Sage zufolge nicht gestorben, sondern in den Himmel aufgenommen worden waren, wurden, als die Vorläufer des Messias, unter den Juden erwartet (vgl. 8, 28 und 9, 11), und die Himmelsstimme, v. 7, ist aus zwei messianischen Stellen, Ps. 2, 7

[1]) S. oben S. 172. [2]) S. 171.

(vgl. Ap. Geſch. 13, 33) und Deut. 18, 15. 19 (vgl. Ap. Geſch. 3, 23) zuſammengeſetzt. An eine Viſion zu denken, hat dieſe Schwierigkeit, daß drei Jünger daſſelbe ſehen, wie auch, daß für die pſychologiſche Erklärung einer ſolchen Viſion eine ſtärkere und lebendigere Ueberzeugung in Beziehung auf Jeſum vorausgeſetzt werden müßte, als damals noch bei den Jüngern vorhanden war. Endlich iſt die Erzählung für eine Viſion allzu beſchreibend und zu umſtändlich. Auch hier ſtehen wir deshalb auf rein mythiſchem Boden. Der Mythus, auf anfängliche Weiſe ſchon im Proto-Marcus, und ſpäter noch weiter bei Matthäus, am ſtärkſten bei Lucas zu einem äußeren, obſchon ſymboliſchen Vorgange angewachſen, ſymboliſirt die Erhabenheit Jeſu über Israels Geſetzgeber und ſpäteren Reformator und die Erfüllung des Wortes Moſes, Deut. 8, 15. 19, in ſeiner Perſon. Zu beachten iſt, daß dieſe Erzählung in dem geſchichtlichen Rahmen ihre Stelle nach der Erwähnung der Thatſache erhielt, daß Petrus die überlegene Größe Jeſu über die früheren Propheten, auch über Elias, erkannt und ihn als den Chriſtus bekannt hatte, 8, 27—29. Zu dieſer Erzählung gehört auch Marc. 9, 9. 10, wo die Realität des Vorgangs auf dem Berge vorausgeſetzt wird. Wurde dieſe mythiſche Erzählung, welche in der Ueberlieferung immer mehr zu einer Thatſache anwuchs, erſt ſpäter von Proto-Marcus, oder ſchon in der Ueberlieferung vor ihm, mit dem von uns angenommenen älteren Grundriß verbunden, ſo wäre möglich, daß die Frage der Jünger Marc. 9, 11, indem wir Marc. 8, 38 und 9, 1 ausſcheiden, unmittelbar auf 8, 37 folgte[1]). War Jeſus der Meſſias, welcher erſt *nach ſchwerem Streit und Leiden* das Gottesreich ſtiften ſollte und für deſſen Sache auch ſeine Jünger Kampf und Lebensgefahr zu erwarten hatten, v. 31—37, ſo entſtand die Schwierigkeit, wie damit ſtimme, daß, wie die Schriftgelehrten ſagten, *eine Wiederherſtellung aller Dinge* durch Elias der Ankunft des Meſſias ſchon vorausgehen ſolle, ein Bedenken, welches ſodann von Jeſu Marc. 9, 12 und 13 gehoben wird[2]).

Noch heben wir hervor, daß die Frage nach Elias, 9, 11, und die Antwort Jeſu, daß es recht ſei, in der Perſon des Johannes den wirklich wiedergekommenen Elias zu ſehen, nicht mit dem Berichte ſtimmt, daß, nach Marc. 9, 4 und 5, der alte Elias ſoeben auf dem Berge erſchienen war, was wenn die Urſprünglichkeit von Marc. 9, 11—13 anerkannt wird, ein Beweis mehr iſt, daß die Scene auf dem Berge urſprünglich nicht im Texte

---

[1]) S. oben S. 36. 159. 173. Außer den beiden Gloſſen „nehme ſein Kreuz auf ſich“, v. 34 b, und „um des Evangeliums willen“, v. 35, ſind auch die Worte „und er rief zu ſich das Volk“, welche Matth. 16, 24 nicht hat, von Deutero-Marcus.

[2]) S. 72.

geſtanden hat. Auch das Verbot, v. 9, „daß ſie Niemand ſagen ſollten, was ſie geſehen hatten, bis des Menſchen Sohn auferſtände von den Todten", klingt nicht geſchichtlich und ſcheint ein mythiſcher Wiederhall von Marc. 8, 30. Endlich weicht der Ausdruck 9, 9 „aufſtehen von den Todten", welcher hier nicht anders als von der leiblichen Auferſtehung Jeſu erklärt werden kann, von dem Sprachgebrauch ab, welchen Marcus ſonſt befolgt, 8, 31; 9, 31; 10, 34, wo allein vom Auferſtehen, ohne Hinzufügung des ἐκ νεκρῶν, und, wie es ſcheint, in uneigentlichem Sinn[1]), geſprochen wird. Konnten, in dieſem letzteren Fall, die Worte für die Jünger dunkel ſein, 9, 32, ſo erregt es dagegen Befremden, daß ſie, wo Jeſus, wie 9, 9, von ſeiner Auferſtehung im eigentlichen Sinne ſprach, fragen konnten was jeder wußte, v. 10: was das ſei „das Auferſtehen von den Todten?"

17. Das Unvermögen der Jünger beim Austreiben des taubſtummen Dämons.

Marc. 9, 14—29. Ueber die Priorität der Redaction des Marcus vor der des Matthäus 17, 14—21 wurde früher gehandelt[2]). Die Erzählung des Marcus wird, wie bei Matthäus und Lucas, 9, 37 ff., mit der Verklärung Jeſu auf dem Berge (Marc. v. 9 und 14, Matth. v. 9, Luc. v. 37) in Verbindung gebracht, und muß deshalb, eben wie die Beſchreibung der letzteren, für einen Bericht gehalten werden, welcher erſt ſpäter der urſprünglichen Skizze hinzugefügt wurde. Zwiſchen beiden Perikopen iſt überdies kein natürlicher Zuſammenhang. Von woher, fragen wir, kommen hier an dem Fuße des Berges (vgl. v. 9) im Norden des Landes, wo Jeſus unerkannt und unbeachtet bleiben wollte, Marc. 7, 24, nicht nur „die Jünger", welche Jeſus zurückgelaſſen hatte, 9, 2 (und wofür man erwartet haben würde „die übrigen Jünger"), ſondern auch „viel Volks" und ſogar „Schriftgelehrte", 9, 14? Weiter leidet die Erzählung an Undeutlichkeit und innerem Wiederſpruch. Die Schriftgelehrten ſtritten ſich mit ihnen (mit wem, mit dem Volk oder mit den Jüngern?) Der Vater erklärt, daß er ſeinen Sohn zu Jeſu gebracht hat oder hatte (ἤνεγκα πρὸς σέ) v. 17, ſo daß der Kranke gegenwärtig iſt im Widerſpruch mit dem Befehl Jeſu (an wen, an den Vater und die Seinigen (v. 22 ἡμῖν und ἡμᾶς) oder an die Jünger?), daß man den Kranken zu ihm bringen ſolle (φέρετε αὐτὸν πρὸς μέ), was hiernach geſchieht (ἤνεγκαν αὐτὸν πρὸς αὐτόν), v. 19. 20. Wer ſind ferner die αὐτοί, v. 19, welchen der

[1]) S. 71. 147.

[2]) S. 36. 82. 83. 86. 88. 93. 96. 118. 119. 130.

Ausruf Jeſu gilt: „o du ungläubiges Geſchlecht u. ſ. w.?“ Die Jünger, welche den Dämon nicht hatten austreiben können, v. 18, oder der Vater und die Seinigen? Waren die Jünger gemeint und wurde ihrem Unglauben das Mißlingen der Heilung zugeſchrieben, ſo iſt befremdend, daß ſie, v. 28, noch fragen konnten, „warum ſie den Dämon nicht hatten austreiben können.“ Waren der Vater und die Seinigen gemeint, ſo entſteht die Frage, wie ein ſo heftiger Tadel an Jemand gerichtet werden konnte, deſſen Kommen zu Jeſu ſchon Glauben vorausſetzt, und der ſich zu mehr Glauben bereit erklärt, v. 24. Undeutlich iſt auch, wem der Ausſpruch gilt: „dem welcher glaubt ſind alle Dinge möglich“, Jeſu, wie es aus εἴ τι δύνῃ, v. 22, und εἰ δύνῃ, v. 23, hervorzugehen ſcheint, oder dem Vater, deſſen Antwort, v. 24, die Andeutung enthält, daß Jeſus von ihm Glauben fordert? Welche beſondere Art Dämonen iſt ferner mit τοῦτο τὸ γένος, v. 29, gemeint? und wie ſtimmt mit dem Glauben, welcher, v. 19 und 23, als Vorbedingung der Heilung gefordert wird, die Erklärung, daß „dieſe Art nicht ausfährt als nur durch das Gebet, v. 29? Wie kann endlich von einem Taubſtummen (πνεῦμα ἄλαλον καὶ κωφόν) geſagt werden, er habe den Befehl Jeſu gehört und geſchrieen, v. 25. 26? Matthäus, deſſen Text der ſpätere iſt, hat in dieſe Verwirrung Ordnung zu bringen geſucht, unter anderem indem er „die Schriftgelehrten“, 17, 14, und das Wort des Vaters „ich habe ihn zu dir gebracht“ wegläßt, verbindet aber dagegen den Glauben und das Gebet, an welches er noch das Faſten knüpft, v. 20 und 21, mechaniſch mit einander, ohne daß man begreift, welche logiſche Geltung das adverſative δέ, v. 21, hat.

Kann dieſe Erzählung, wegen dieſer inneren Widerſprüche, nicht für geſchichtlich gehalten werden; iſt der Zuſammenhang mit dem unmittelbar Voraufgehenden nicht natürlich, und kann dieſe Perikope, in Verbindung mit der Verklärung auf dem Berge, eben ſo wenig als dieſe Scene, einen Beſtandtheil der urſprünglichen Skizze ausgemacht haben, ſo entſteht weiter die Frage, welche Bedeutung dieſe Erzählung in dem Umriß des Proto-Marcus hat?

Verſchiedene Züge machen wahrſcheinlich, daß auch dieſe Erzählung, obſchon hier bereits als Thatſache dargeſtellt und ausgeſchmückt, urſprünglich eine ſymboliſche Bedeutung gehabt haben muß. Bei dieſer Annahme erhalten die Worte „dieſe Art u. ſ. w.“ Bedeutung, inſofern das hier berichtete Beſeſſenſein von dem gewöhnlichen leiblichen unterſchieden wird. Auch die Empfehlung des Gebets, nicht als Bitte ſondern als προσευχή gedacht, und des Glaubens, nach Matth. v. 20, eines Glaubens, der Berge verſetzen kann (deſſen geiſtigen Sinn Lucas 17, 6, und Paulus, 1. Kor. 13, 2, feſthalten), als Bedingung für das Austreiben eines Dämons, weiſt

auf eine geiſtige Befreiung aus des Teufels Gewalt, während zu der leiblichen Heilung Dämoniſcher ſo wenig eine religiöſe Gemüthsſtimmung erforderlich iſt, daß ſelbſt die Schüler der Phariſäer, von deren „Glauben" mindeſtens nichts zu ſpüren iſt, Dämonen austreiben, Matth. 12, 27. Auch das Unvermögen der Jünger Jeſu dieſen Dämon auszutreiben wird erſt begreiflich, wenn hier an ein geiſtiges Beſeſſenſein gedacht wird, da die Apoſtel, Marc. 6, 13, und ſogar Menſchen, die nicht zu ihrem Kreiſe gehörten, 9, 38, die Macht beſaßen, Kranke von phyſiſchem Beſeſſenſein zu befreien. Ferner iſt klar, daß ein Taubſtummer, welcher, phyſiſch angeſehen, nicht hören noch ſprechen kann, aber doch die Stimme Jeſu hört und mit lauter Stimme ſchreit, nicht als leiblich, ſondern als geiſtig ſtumm und taub angeſehen werden muß. Wo der Menſch unter der Macht der Dämonen ſteht, iſt ſein Ohr für die Wahrheit, ſein Mund für die Verherrlichung Gottes geſchloſſen, aber beide, Ohr und Mund, werden geöffnet, ſobald durch Jeſum der Dämon des Unglaubens und der Unſittlichkeit ausgetrieben wird.

Fragt man, in welcher Abſicht dieſe Perikope hier in dem Evangelium des Proto-Marcus eingefügt wurde, ſo kann als wahrſcheinlich angenommen werden, daß der Schriftſteller, deſſen pauliniſche Richtung auch in manchen andern ſymboliſchen Darſtellungen, insbeſondere Marc. 5, 1 ff. und 7, 24 ff., durchſcheint, den niedern Standpunkt und die geiſtige Unempfänglichkeit der zwölf Jünger durch dieſe Erzählung habe ins Licht ſetzen wollen. Die Zwölf verſtehen den einfachen Sinn der Parabel vom Säemann nicht, 4, 13; anderwärts kommen ſie als Menſchen vor, welche von dem Wunder der Speiſung nichts begriffen hatten, deren Herz verhärtet war, 6, 52, welche Augen hatten aber nicht ſahen, und Ohren aber nicht hörten, 8, 18, und, wenn Jeſus vom Sauerteige der Phariſäer ſprach, in dem Wahne waren, daß er Brodt als Mundvorrath auf die Reiſe meine, 8, 16. Dieſelbe Unfähigkeit ſtellte Proto-Marcus, 9, 6, dar, wo Petrus nicht weiß was er ſagen ſoll, oder wo derſelbe Verfaſſer von den Jüngern bemerkt, daß ſie, als Jeſus von ſeiner Auferſtehung von den Todten redete, unter einander fragen, was „Auferſtehen von den Todten" ſei, 9, 10. Alle dieſe für die Zwölfzahl nachtheiligen Aufzeichnungen kommen in Stücken vor, deren ſpäteren Urſprung wir conſtatirt haben[1]). Der Verfaſſer macht ſich hier, offenbar aus Vorliebe für den Paulinismus, einer übertriebenen Geringſchätzung der Apoſtel ſchuldig. Beachtenswerth iſt, daß Matthäus, der judenchriſtliche Verehrer der Zwölfzahl, alle dieſe Züge aus Proto-Marcus wegließ[2]), und hierin ſogar Lucas ihm folgte. Auch in der hier behandel-

[1]) S. S. 169 f. 172. 211 f. 216 f. [2]) S. 149 f.

ten Erzählung ist die Hinzufügung von *διεστραμμένη*, 17, 17, bei *γενεὰ ἄπιστος* ein Fingerzeig, daß Matthäus dies Wort Jesu nicht auf die zwölf Jünger bezog, sondern im allgemeinen auf das Geschlecht der Zeit Jesu, da mit Recht für unglaublich gehalten werden muß, daß Matthäus, welcher anderweitig für die Ehre der Zwölfzahl so besorgt ist, sie hier nicht nur ein ungläubiges, sondern noch darüber hinaus, im Unterschiede von Marc. 9, 19, ein „verdrehtes" Geschlecht genannt haben sollte. Die Tendenz der Erzählung Marc. 9, 14—29, im Zusammenhange mit der voraufgehenden Verklärung, scheint daher das beabsichtigte Ergebniß zu sein, daß die Jünger Jesu, ungeachtet der glanzvollen Offenbarung seiner Herrlichkeit, deren Zeugen sie auf dem Berge gewesen, doch noch des wahren Glaubens und der geistigen Entwicklung ermangelten, welche hingereicht hätte, die große Aufgabe des Meisters, das Austreiben von Dämonen auf geistigem Gebiet, so wie es erforderlich war, zu erfüllen.

18. Der Blinde zu Jericho.

Marc. 10, 46b—52. Die Erzählung von dem Blinden zu Jericho kommt bei Marcus in ursprünglicherer Form als bei Matthäus vor[1]), und stand also im Proto-Marcus, der gemeinschaftlichen Quelle beider. Einen geschichtlichen Charakter trägt aber diese Erzählung eben so wenig als die übrigen Berichte über Blindenheilungen. Allein der Bericht von der Ankunft Jesu in Jericho und von seinem Aufbruch von da mit seinen Jüngern, im Geleit einer großen Schaar, gehört zu dem Grundbestande der evangelischen Geschichte und ist im Zusammenhange des Reiseberichts unentbehrlich. Für den mythischen Charakter und die spätere Einschiebung unserer Geschichte scheinen zu sprechen: 1) Die Angabe des Namens des Blinden, wie sie in Erzählungen von unbestrittener Echtheit dem Marcus nicht eigen ist und erst später in Schwang kam[2]); 2) der Name Bartimäus, welcher, indem er sich nicht wohl aus zwei Sprachen, dem aramäischen Bar und dem griechischen Timäus ableiten läßt, ungeschichtlich klingt und vielleicht den Blinden als eines Blinden Sohn bezeichnet[3]); 3) der Titel

---

[1]) S. S. 40. 81. 82. 83. 93. 100. 107. 116. 119. 135. 137. 140.

[2]) S. oben S. 139 ff. Sogar die Namen der beiden Jünger bei Lucas 22, 8, Petrus und Johannes, werden Marc. 14, 13 nicht genannt.

[3]) Lightfoot merkt an: »Quid? si תימיא idem sit cum סימיא, ex usu ת pro ס apud Chaldaeos, ut Bartimaeus, filius Timaei, sonare potuerit *Filius caecus caeci patris*? Nach Grotius las Hieronymus irgendwo Barsemja. Siehe über diese Verwechselung von Consonanten, als Folge verschlechterter Aussprache, Buxtorf, Lexic. Chald. p. 1. Hierher gehört die Verwechselung von ב mit ו und von ו mit ם und ן.

„Sohn Davids", v. 47. 48, welcher ebenfalls anderwärts bei Marcus nicht vorkommt und den Blinden auf den Standpunkt der jüdischen Erwartung eines sichtbaren Messiasreichs stellt[1]); 4) der Vocativ *υἱέ*, v. 48, wofür sonst der Artikel mit dem Nominativ oder bloß der Nominativ steht, 5, 34. 41; 14, 36; 15, 34, im Unterschiede von den Parallelstellen[2]); 5) *ἀποκριθεὶς εἶπεν*, v. 51a, ohne vorhergehende Frage[3]). Daß Proto-Marcus, oder schon die Ueberlieferung vor ihm, diese Erzählung nicht willkürlich in den ursprünglichen Bestand einschob, kann, in Erwägung, wie er andere mythische Erzählungen an geeigneter Stelle aufnahm, für wahrscheinlich gehalten werden. Hatte die Heilung eines Blinden, Marc. 8, 22—26, auf Jesu Reise durch einen Landstrich statt, wo geistig blinde Heiden wohnten (vgl. Ap. Gesch. 26, 17, 18), so wird hier ein Blinder bei der Abreise von Jericho, im Angesicht Jerusalems, des Sitzes des Judenthums, geheilt, als wollte der Evangelist zu errathen geben, daß Jesus jetzt seine heilende Macht an dem blinden Judenthum zu Jerusalem zu erproben im Begriff sei. So aufgefaßt, läßt sich hören, daß dieser jüdische Blinde[4]), welcher, im Unterschiede von dem Blinden Marc. 8, 22—26, die Erwartung eines irdischen Messiasreiches hegt, Jesum als den jüdischen Messias, den „Davids Sohn"[5]), anredet, wogegen Jesus, in der Hauptstadt angelangt, in seinem Gespräch mit den Pharisäern, Marc. 12, 35—37, Protest einlegt[6]). Auch der Name „Bartimäus", eines Blinden Sohn, paßt recht gut zu der allegorischen Erklärung. Nicht allein die Juden, sondern auch ihre Väter waren geistig blind; ein Gedanke, welcher anderwärts von Jesu ausgesprochen wird, Matth. 23, 31 (vgl. Ap. Gesch. 7, 51). In dem ursprünglichen Stamm schloß sich vielleicht Marc. 11, 1 an Marc. 10, 46a in dieser Weise an: „Und sie kamen nach Jericho und wurden bei ihrem Aufbruch von einer großen Schaar begleitet; und als sie sich Jerusalem näherten, auf der Höhe von Bethphage u. s. w."

19. Der Einzug in Jerusalem.

Marc. 11, 1 ff. Schon früh scheint die christliche Ueberlieferung in dem Einzuge von Jerusalem einen Triumphzug oder eine messianische Demonstration und die Erfüllung von Zach. 9, 9 gesehen zu haben. Der Einzug selber und das Hosianna der galiläischen Schaaren, welche Jesum begleiteten, haben nichts Unwahrscheinliches. Dagegen ist zu bezweifeln,

---

[1]) S. 144 f. [2]) S. 207. [3]) S. 89 f.
[4]) Matth. 15, 14; 23, 16. 17. 19. 24. 26; Röm. 2, 19; Apok. 3, 17; Joh. 9, 39.
[5]) S. 144. [6]) S. oben S. 111.

daß Jesus, der kein jüdischer Messias war, oder sein wollte, eine solche Demonstration selber hervorgerufen haben sollte. Hätte er so etwas beabsichtigt, so ist befremdend, daß daraus in dem Proceß gegen Jesus, weder vor dem jüdischen Rath, noch vor Pilatus, ein Anklagepunkt gemacht worden ist. Nehmen wir die magische Vorstellung hinzu, daß Jesus wußte, daß in einem Flecken, durch welchen er noch erst ziehen sollte, eben in diesem Augenblick ein Füllen angebunden stehe, daß dieses Füllen bei der Ankunft seiner Jünger da noch stehen werde, wie auch was sich gegen das Hinwegführen desselben einwenden ließe, v. 2—7, — und es entsteht die Wahrscheinlichkeit, daß wir uns hier auf dem Gebiet einer spätern ungeschichtlichen Ueberlieferung befinden. Daß Jesus diesen Einzug hielt, auf einem Esel sitzend, hat auch bei der damaligen Weise des Reisens (Luc. 10, 34) an sich nichts Unwahrscheinliches. Nur dies ist bedenklich, daß der Esel als ein Füllen (πῶλος) eingeführt ist. Dies erregt die Vermuthung, daß die spätere Tradition Jesum, in welchem sie den Messias der Prophetie erblickte, nach Zach. 9, 9 als den König dargestellt hat, welcher nicht als ein Kriegsheld auf einem Streitroß, sondern als der Fürst des Friedens, auf einem Esel sitzend, seinen Einzug in Jerusalem gehalten hat. Daß die Sage hier eines Füllens Erwähnung thut, war die Folge einer irrigen Auffassung der Worte רֹכֵב עַל־חֲמוֹר וְעַל־עַיִר בֶּן־אֲתֹנוֹת; wo בֶּן־אֲתֹנוֹת Apposition von חֲמוֹר ist und, ebensowenig als עַיִר, ein Füllen (πῶλος) bezeichnet, wie es die LXX übersetzen. Diese symbolische Sage, welche bei Proto-Marcus noch in einfacherer Gestalt vorkommt, wird von Matthäus geradezu mit dem Citat aus Zacharjas in Verbindung gebracht, und sogar, der Weissagung gemäß, wie auch aus Mißverständniß des בֶּן־אֲתֹנוֹת, vielleicht mit Beziehung auf 1. Mos. 49, 11 (*δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον τῆς ὄνου αὐτοῦ*), dem Füllen eine Eselin beigegeben, welche in der früheren Tradition noch nicht vorkam[1]). Deutero-Marcus beschrieb dieses Füllen als ein Thier, auf welchem noch Niemand je gesessen hatte[2]), was, eben wie „das neue Grab", Matth. 27, 60, „worin noch Niemand gelegen hatte," Luc. 23, 53, ein Symbol der Heiligkeit ist. Auf dem Standpunkt geschichtlicher Wirklichkeit war ein solches bisher unberittenes Thier für den Zweck Jesu vollkommen ungeschickt. Noch weiter wird die Sage von Justinus ausgesponnen, welcher, Apol. 1, 32, abhängig von 1. Mos. 49, 11, die Thatsache construirt, daß das Füllen, dessen sich Jesus bei seinem Einzuge bediente, an einen Weinstock gebunden war (*Τὸ δὲ „δεσμεύων πρὸς ἄμπελον τὸν πῶλον αὐτοῦ" — σύμβολον — ἦν τῶν γενησομένων τῷ Χριστῷ. — Πῶλος γάρ τις ὄνου εἱστήκει ἔν τινι*

[1]) S. 53. 58.

[2]) S. oben S. 161.

εἰσόδῳ κώμης πρὸς ἄμπελον δεδεμένος). Für Geſchichte kann hier allein gehalten werden, daß Jeſus unter dem Zujauchzen der ihn begleitenden Feſtſchaaren, welche ihm als dem Meſſias huldigten, in Jeruſalem einzog. Die urſprüngliche Skizze iſt, zu ſehr ſchon mit der Sage verflochten, nicht mit Genauigkeit herzuſtellen, enthielt aber vielleicht noch nichts anderes als v. 1: καὶ ὅτε ἐγγίζουσιν εἰς Ἱεροσόλυμα εἰς Βηθφαγῆ[1]) πρὸς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν, v. 8 (καὶ) πολλοὶ τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἔστρωσαν (Matth. ἐστρώννυον) — ἀγρῶν, v. 9 καὶ οἱ προάγοντες — κυρίου, v. 10b, ὡσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις. Aus dieſer Satzperiode wird dann nur das zwiſchen Klammern geſetzte καί, welches überdies kritiſch unſicher iſt, wegfallen, oder ſtatt deſſelben οἱ (vgl. Matth. v. 8 und Marc. 6, 2; 9, 26) geleſen werden müſſen, und ἀποστέλλει, 11, 1b — ἐπ' αὐτόν, v. 7, für mythiſche Erweiterung zu halten ſein. Noch achte man auf den von Marcus abweichenden Sprachgebrauch, ὁ κύριος, v. 3, nämlich Jeſus, welches nur in dem unechten Schluſſe, Marc. 16, 19. 20, vorkommt; auf die Aoriſte εἶπεν, εἶπον, ἀφῆκαν, ἐκάθισεν, v. 6 und 7[2]), (vgl. ἐγγίζουσιν, 11, 1, ἔκραζον, v. 9) auf die Beifügung des perſönlichen Fürworts, τὰ ἱμάτια αὐτῶν (Matth. 21, 8: τὰ ἱμάτια)[3]).

20. Die Finſterniß auf Golgatha.

Marc. 15, 33. Die hier berichtete Finſterniß iſt keine Thatſache, ſondern ein Mythus. Die Sonne verweigert während der Kreuzesleiden der mit ſo viel Gräueln befleckten Erde ihr Licht. Die Angabe iſt in den Zuſammenhang eingewoben und kann nicht, wie anderwärts, hinausgewieſen werden. Stand in der urſprünglichen Skizze für γενομένης ὥρας ἕκτης, wie bei Lucas 23, 44; καὶ ἦν ὡσεὶ ὥρα ἕκτη[4]), ſo ſchloſſen ſich daran gut die Worte an: Καὶ τῇ ἑνάτῃ ὥρᾳ ἐβόησεν ὁ Ἰησ. κτλ.

20. Das Zerreißen des Vorhanges.

Marc. 15, 38. Dieſer Vers unterbricht den Zuſammenhang zwiſchen v. 37 und 39. Denn an den Bericht, daß Jeſus mit lautem Schrei den Geiſt aufgab, v. 37, ſchließt ſich v. 39 unmittelbar an: „Der Hauptmann aber, der dabei ſtand, und ſahe, daß er ſo den Geiſt aufgegeben hatte." Der dazwiſchen befindliche Vers iſt wieder eine urſprünglich ſymboliſche Darſtellung, welche ſpäter, unbeſchadet ihrer ſymboliſchen Bedeutung, eine

[1]) S. oben S. 161.
[2]) S. 171 f.
[3]) S. 121.
[4]) S. 166.

Thatsache wurde. In Folge von Jesu Tode zerreißt der Vorhang des Tempels, hinter welchem die Majestät Gottes, im Allerheiligsten, vor dem Volke verborgen war, und der freie Zugang zu Gott wurde geöffnet (vgl. Hebr. 9, 8). Proto-Marcus oder schon die Ueberlieferung vor ihm ließ diese symbolische Thatsache, obschon zum Nachtheil des Zusammenhangs, unmittelbar auf den Bericht von Jesu Tode folgen. Matthäus fügte später noch andere, ebenfalls symbolische Thatsachen hinzu, 27, 51—53[1]).

22. Das geöffnete Grab und die Auferstehung.

Marc. 16, 1—8. Der Auferstehungsbericht, obwohl einfacher bei Marcus, als bei Matthäus und Lucas[2]), kann doch, auch in der Gestalt, in welcher er bei Marcus vorkommt, nicht für Geschichte gelten. Das Geöffnetsein des Grabes, welches nicht daraus sich erklären läßt, daß Joseph den Leichnam vorläufig in einer Felsengruft beigesetzt und, in der Nacht von Sonnabend auf Sonntag, in der Stille anders wohin gebracht habe, hängt mit dem Glauben zusammen, daß Jesus von den Todten auferstanden ist und deshalb, einer späteren Auffassung der Auferstehung gemäß, die Grabeshöhle verlassen haben müsse. Der älteste apostolische Glaube, von welchem 1. Kor. 15, 3—11 Kunde giebt[3]), hat zum Inhalt, daß der Gekreuzigte aus dem Hades zurückgekehrt sei[4]), und zwar nach der Schrift, am dritten Tage (Hos. 6, 2). So auferweckt, war er, nicht mit dem alten Leibe von Fleisch und Blut, welcher dem Grabe anvertraut blieb, sondern bekleidet mit einem neuen, himmlischen Leibe[5]), verklärt zu Gott

---

[1]) S. 48. [2]) S. 48—50. 191 f.

[3]) Ich kann diesen Abschnitt, auch nach den Erwägungen Straatmann's (kritische studien over den 1. Br. v. Paulus aan de Cor., 2. stud.) nicht für ein von der judenchristlichen Partei zur Verkleinerung des Paulus hier eingefügtes Stück halten. Von dem ἔκτρωμα der Gnostiker gegen Ende des zweiten Jahrhunderts, woran Straatmann erinnert, kann kein Ausdruck in einem Stück entlehnt sein, welches schon dem Verfasser der Briefe des Ignatius, ad Rom. c. 9, und ebenfalls, nach Epiphanius Pan. 1. 3; haer. 42, dem Marcion bekannt war. Auch der Zusammenhang spricht, selbst nach der Veränderung des Textes in v. 1 und 2 p. 218, gegen die vermeintliche Einschiebung, da die Worte εἰ δέ, v. 12, ohne eine vorausgehende Berufung auf die Realität der Auferstehung Jesu, keinen Sinn haben.

[4]) Die Formel ἐκ τῶν νεκρῶν ἐγερθῆναι oder ἀναστῆναι bedeutet „wiederkehren aus dem Hades" (vgl. Luc. 16, 31 mit v. 27 und 30), in welchen Jesus, eben wie alle anderen Menschen, sterbend hinabgestiegen war, Ap. Gesch. 2, 31; 1. Petr. 3, 19; Röm. 10, 7; Eph. 4, 9; Offenb. 1, 18; Hebr. 13, 20; Matth. 12, 40.

[5]) Nach der Vorstellung des Paulus sollten, bei der Parusie Jesu, nicht die gestorbenen und in Staub zerfallenen Leichname der Entschlafenen aus ihren Gräbern

gegangen und danach vom Himmel her seinen Aposteln und anderen Brüdern, und unter den Aposteln am letzten dem Paulus erschienen. In dieser Vorstellung ist noch keine Rede von einem geöffneten und leer gefundenen Grabe, aus welchem der Leib des Gekreuzigten lebendig hervorgetreten. Eben so wenig dachte man damals schon an ein zwischen Auferstehung und Himmelfahrt zwischeneinliegendes zweites irdisches Leben Jesu. Die Auferstehung oder die Rückkehr Jesu aus dem Hades wurde unmittelbar an die Verherrlichung oder das Sitzen zur rechten Hand Gottes (s. Ap. Gesch. 2, 32. 33. 36; 4, 10. 11; 5, 30. 31; Offenb. 1, 18; Röm. 8, 34;

---

auferweckt werden. Denn „Fleisch und Blut können das Reich Gottes nicht ererben", 1. Kor. 15, 50. Eben so wenig bestand ein Verband zwischen dem alten abgelegten Leibe von Fleisch und Blut (*σῶμα ψυχικόν, σῶμα τῆς σαρκός*, Kol. 1, 22; 2, 11; *σῶμα τῆς ταπεινώσεως*, Phil. 3, 21; *ἡ ἐπίγειος οἰκία*, 2. Kor. 5, 1), welcher dem Verderben (*φθορά*, 1. Kor. 15, 42: *σπείρεται ἐν φθορᾷ*) und dem Tode (*σῶμα τοῦ θανάτου*, von welchem der Gläubige erlöst wird, Röm. 7, 24; 8, 23) unterworfen war, und dem neuen Leibe der Auferweckten (*σῶμα πνευματικόν*, 1. Kor. 15, 44; *σῶμα τῆς δόξης*, Phil. 2, 21; *σῶμα ἐπουράνιον*, 1. Kor. 15, 40; *τὸ οἰκητήριον τὸ ἐξ οὐρανοῦ*, 2. Kor. 5, 1. 2). Der alte Leib wird als abgethan abgelegt, und der aus dem Hades aufsteigende Geist, nachdem er während des Hadeslebens ohne leibliche Bekleidung (*γυμνός*) vorhanden gewesen, mit einem neuen Leibe, als mit einer himmlischen Wohnstätte, überzogen (*ἐπενδύσασθαι*), welche für den Gläubigen im Himmel bereit ist (*ἔχομεν*, 2. Kor. 5, 1) und mit dem abgelegten Fleischesleibe nichts gemein hat. Daß dieser neue Leib sich aus dem alten wie aus einem Keime entwickele, hat Paulus sich nicht gedacht, da nach ihm der neue Leib gänzlich himmlischer Zubereitung und himmlischen Ursprungs war. Daher denn auch, daß die Gläubigen, welche bei der Parusie noch am Leben sein würden, in einem Augenblick verändert werden sollen, und daß, beim Anziehen des neuen Leibes, das Sterbliche hinwegfallen und wie verschlungen werden soll, 1. Kor. 15. 51—54. Die Meinung, daß, nach Paulus, in dem begrabenen Leichnam der Keim aufbewahrt bleiben solle, aus welchem bei der Parusie ein neuer Leib zum Vorschein kommen werde, ruht auf der von dem Saatkorn, aus welchem die Pflanze sich entwickelt, entlehnten Vergleichung, 1. Kor. 15, 36. 37. Aber ist da von Entwicklung die Rede? Sagt Paulus nicht ausdrücklich, daß das Samenkorn stirbt und daß Gott dem erstorbenen Samenkorn, dem Bilde des gestorbenen Menschen, „einen Leib giebt, wie er will", und zwar „jeder Saat einen eigenen Leib", v. 38, und erklärt er nicht ebenfalls an derselben Stelle: „das, was gesäet wird, ist nicht der Leib, der werden soll", v. 37? Noch stärker tritt dies heraus, wenn die Conjectur von Straatmann, a. a. O. p. 261, angenommen werden könnte, nach welcher *ἐὰν μὴ ἀποθάνῃ*, v. 36, eine Glosse sein soll, aus Joh. 12, 24 entlehnt, in welchem Falle Paulus lehren würde, daß das Korn, welches gesäet worden, nicht lebendig wird, sondern todt bleibt. Hiermit fällt die wahrhaft monströse Vorstellung, welche man dem Paulus angedichtet hat, als nehme der aus dem Hades aufsteigende Geist auf seiner Reise zum Himmel den alten Leib, sei es auch in veränderter Form, aus dem Grabe wieder auf. Daß die alten Leiber wieder lebendig werden, war zwar eine grobe jüdische Vorstellung, welche in der Legende Matth. 27, 52 angetroffen wird und eine Stütze

Eph. 1, 20; 1. Petr. 3, 21. 22; Hebr. 1, 3) angeknüpft[1]). Im Zusammenhange hiermit wird denn auch die Auferstehung als der Anfang eines neuen Lebens nicht mittelst des historischen Aoristś (ἠγέρθη) berichtet, als eine Begebenheit unter andern Begebenheiten, sondern als etwas, das, nachdem es geschehen, fortdauert (Röm. 6, 10), durch das Perfectum ἐγήγερται, 1. Kor. 15, 4. Die Apostel glaubten an Jesu Auferstehung und damit Hand in Hand einhergehende Verherrlichung, weil die tief gewurzelte Ueberzeugung, daß er der Christus war (Marc. 8, 29), obgleich durch den Kreuzestod Jesu anfänglich erschüttert, ungeachtet des Aergernisses des Kreuzes aufs neue in ihren Seelen mit Kraft erwachte. War Jesus der Messias, dann konnte er nicht dauernd eine Beute des Hades geblieben sein, dann mußte er als Ueberwinder des Todes das Todtenreich verlassen haben und in Herrlichkeit von Gott aufgenommen worden sein. Dieser feste Glaube spiegelte sich sofort in einem Sehen des Verherrlichten in prophetischer Ekstase ab, erst bei Kephas und danach auch bei Jakobus und den andern Aposteln, ja einmal sogar in einer Versammlung von mehr als fünfhundert Brüdern, in gleichartiger Weise, wie Jesus später auch von Stephanus, Ap. Gesch. 7, 55, und von Paulus, 1. Kor. 9, 1; 15, 8, gesehen wurde. Von ausführlichen Reden, die der Verherrlichte den Seinigen gehalten, weiß die ursprüngliche Vorstellung noch nichts. Man sahe Jesum, hörte vielleicht ein einziges Wort, das war alles. „Der Herr ist wahrhaftig auferstanden, der Gekreuzigte lebt, er ist gesehen worden von Simon, er sitzt zur Rechten

---

in der Ap. Gesch. 2, 31 (οὔτε ἡ σὰρξ αὐτοῦ εἶδεν διαφθοράν) und Joh. 5, 28. 29 findet, aber nicht in der Lehre des Paulus und auch nicht in Apok. 1, 18 und 20, 13, wo nicht das Grab, sondern der Hades die Todten wiedergiebt. Daß „auch das Meer seine νεκροί wiedergiebt," beweist nicht, daß der Verfasser an ertrunkene Leichen gedacht hat, da dafür gehalten wurde, daß die Seelen der auf dem Meere Umgekommenen nicht in den Hades kämen, (s. Wetstein und Ewald z. o. St.). Dieselbe Vorstellung nun muß sich der Apostel von der Auferstehung Jesu gebildet haben, welche, wie er es ansah, das Vorbild der künftigen Auferstehung der Gläubigen ist, 1. Kor. 15, 23. Daß die übrigen Apostel sich die Auferstehung Jesu ebenfalls so vorstellten, ist wahrscheinlich, da Paulus sich ihrer Vorstellung anschloß (1. Kor. 15, 3 ff.) und man in Jesu Tagen, auch dann selbst, wenn der Leib im Grabe lag, oder, wie es bei Johannes dem Täufer der Fall war, das Haupt vom Rumpf getrennt und der Leib ohne Haupt begraben worden (Marc. 6, 28. 29), ohne sich um den Leib zu bekümmern, glauben konnte, daß Jesus der aus dem Hades auferweckte Johannes sei, Marc. 6, 14. 16. Auch die Pharisäer lehrten nicht, daß dieselben Leiber auferweckt werden sollten, sondern daß die Seelen der Frommen nach beendigtem Hadesleben εἰς ἕτερον σῶμα übergehen sollten, Josephus Bell. Jud. II, 8, 14. Vgl. Marc. 12, 25; 9, 2 und Luc. 20, 35. 36; 9, 31.

[1]) Die Berichte Lucas 24, 51, Ap. Gesch. 1, 9 und der unechte Schluß des Marcus 16, 19 sind späteren Datums.

Gottes und kommt einſt wieder", wurde von da an die Parole der apoſtoliſchen Predigt, und auf dieſen wohlgegründeten Glauben an den lebendigen Herrn, welcher in den dogmatiſchen Formen der Zeit ſeinen Ausdruck fand, wurde ſofort die chriſtliche Gemeinde gebaut.

War der Gekreuzigte zur Herrlichkeit eingegangen, und konnte man, nach damaliger Anſchauungsweiſe, die Verherrlichung nicht anders ſich vorſtellen, als ſo, daß Jeſus, nachdem er, wie alle Geſtorbene, in den Hades niedergeſtiegen, den Hades verlaſſen habe und mit einem verklärten Leibe bekleidet[1]) gen Himmel gegangen ſei, ſo lag ganz nahe, daß dieſe *Glaubensthatſache*, war auch Niemand Zeuge ſeiner ſichtbaren Auferſtehung geweſen, in der nachapoſtoliſchen Ueberlieferung als eine *empiriſch wahrgenommene Thatſache* vorgeſtellt, und daß „der dritte Tag", urſprünglich aus der Prophetie hervorgegangen, ein chronologiſches Gegebene wurde. Die älteſte Darſtellung hiervon giebt Proto-Marcus. Die Frauen, welche am Morgen früh am erſten Wochentage, alſo am dritten Tage, zum Grabe gingen um den Leichnam zu ſalben, hatten geſehen, daß der Stein abgewälzt war und darauf von einem Engel, mit Hinweiſung auf das geöffnete Grab, die Nachricht empfangen, daß Jeſus das Grab verlaſſen habe, mit dem Befehl dieſe Kunde ſeinen Jüngern zu bringen, welchem ſie jedoch aus Furcht keine Folge leiſten, Marc. 16, 1—8.

In dieſer älteſten Ausgeſtaltung der Sage iſt noch keine Rede von einer Erſcheinung Jeſu *am dritten Tage*, ſei ſie *den Frauen*, ſei ſie *den Jüngern* zu Theil geworden. Die Erſcheinung hatte, unter Vorausſetzung, daß auch Proto-Marcus in den verloren gegangenen Schlußverſen etwas derartiges wie Matth. 28, 16. 17 enthielt[2]), erſt ſtatt, nachdem die erſchreckten Jünger (Marc. 14, 50) von Jeruſalem nach Galiläa zurückgekehrt waren. Da ſahen ſie Jeſum zuerſt, obſchon Einige zweifelten, und ſo denn nicht ſchon am dritten Tage und auch nicht in Jeruſalem oder in dem Umkreiſe der Stadt, und vernahmen da ſein letztes Abſchiedswort.

Zur zweiten Ausgeſtaltung der Sage gehört, daß die Frauen, welche ſich voll Freude vom Grabe eilend wegbegeben um den Bericht des Engels den Jüngern zu überbringen, unterweges Jeſu ſelber begegneten, Matth. 28, 9. 10, und nun auch aus ſeinem Munde den Auftrag empfingen, welcher, in der erſten Ausbildung der Sage, ihnen noch allein von einem Engel ertheilt war. Auch jetzt jedoch ſehen ihn *die Jünger* am dritten Tage

[1]) Daß man auch außerhalb des Kreiſes des Paulus ſich den auferweckten Herrn mit einem verklärten Leibe bekleidet dachte, ergiebt ſich aus Marc. 9, 2. Auch Moſes und Elias wurden in Verklärung geſehen (ὀφθέντες ἐν δόξῃ), Luc. 9, 31.

[2]) S. 50. 185.

noch nicht, und auch nicht in Jerusalem. Die erste Erscheinung hatte auch noch jetzt erst statt, nachdem die Jünger nach Galiläa zurückgekehrt waren, Matth. 28, 16—18.

War das Grab geöffnet gefunden worden, so unterließ die Sage in ihrer weitern Entwicklung nicht die Frage zu beantworten, wie diese Oeffnung des Grabes verursacht worden sei. Die Antwort war, daß der Engel, welcher, in der ersten Gestaltung der Sage, nur bei dem Grabe gesehen worden war, vom Himmel „herabgekomnen und unter dem Erbeben der Erde den Stein hinweggewälzt habe", Matth. 28, 2.

Wußte die Sage in ihrer ersten Gestaltung, in Uebereinstimmung wahrscheinlich mit dem Thatsächlichen, noch von keiner andern Erscheinung Jesu vor seinen Jüngern als derjenigen, welche in Galiläa statt hatte; wußte sie noch nichts von einem erneuerten irdischen Leben Jesu und erscheint Jesus in Galiläa, nicht am dritten Tage, und nicht als ein Erdenbewohner, sondern als der Verherrlichte, welchem alle Macht im Himmel und auf Erden gegeben war; wurde dann, in der zweiten Ausgestaltung, eine persönliche Begegnung bei Jerusalem mit den Frauen hinzugefügt, welche sich an seine Füße schmiegen, so blieb für eine noch spätere Gestaltung der Bericht aufbehalten, daß die Frauen in das Grab hineingetreten waren, es leer fanden, Luc. 24, 3. 22. 23, und den Aposteln die Kunde von der Auferstehung überbrachten, bei diesen jedoch keinen Glauben fanden, v. 10 und 11. Petrus allein begiebt sich nach dem Grabe und findet es gleichfalls leer, Luc. 24, 12. Die Weisung des Engels, nach Galiläa zu gehen, fällt in diesem Stadium ganz hinweg, Luc. 24, 5—7; die Flucht der Jünger in Gethsemane, Marc. 14, 50, ihre Rückkehr nach Galiläa und die Erscheinung Jesu daselbst werden bei Seite geschoben, ja letztere Thatsache wird durch das Verbot Jesu, Luc. 24, 48; Ap. Gesch. 1, 4, Jerusalem zu verlassen, unmöglich gemacht, um ihre Stelle den Erscheinungen schon am dritten Tage, in der Nähe Jerusalems vor den Jüngern von Emmaus, Luc. 24, 13—35, und in der Stadt vor Simon, v. 34 und vor den Elf, v. 36—43, einzuräumen. So wurde der ursprüngliche fromme Glaube an Jesu Verherrlichung, welcher in der vorhandenen Form eines Auferstehens aus dem Hades, und zwar wie man, der Schrift zufolge, meinte, am dritten Tage, sich darstellte, in die Thatsache umgesetzt, daß an diesem Tage das Grab, von einem Engel geöffnet, von den Frauen und Petrus leer gefunden wurde, und daß Jesus schon an demselben Tage seinen Jüngern in und außen bei Jerusalem erschienen sei. Nicht dies allein, sondern die Erscheinung des Verherrlichten, welche, für das leibliche Auge unsichtbar, mit dem Auge des Geistes geschaut worden (weshalb auch die zu geistigem Schauen unfähige Welt ihn nicht mehr gesehen hat (vgl. Ap. Gesch. 10, 41 und

Joh. 14, 19), wird nach und nach die Erscheinung eines Todten, welcher, aus dem Grabe mit demselben Leibe wie zuvor zur Erde zurückgekehrt, mit den Seinen, obschon auf geheimnißvolle Weise und mit dem Vermögen sich plötzlich unsichtbar zu machen (dies noch ein Ueberrest der ursprünglichen Christophanie) wandelt, mit ihnen das Brodt bricht, Luc. 24, 30, und Gespräche führt, v. 13—36, ja zum Beweise, daß er denselben Leib von Fleisch und Gebeinen hat, die Wundenmaale seiner Hände und Füße zeigt, sich betasten läßt und vor ihren Augen ißt, v. 36—43. An diese Vorstellung knüpft sich nun nothwendig eine sichtbare Himmelfahrt, welche, nachdem einmal die Erscheinung des Verherrlichten vom Himmel ein zweites irdisches Leben geworden war, nicht ausbleiben konnte. Denn von zweien eins: entweder mußte Jesus von neuem gestorben sein, oder, wenn dies undenkbar war (Röm. 6, 9. 10), so mußte er ohne Sterben, und also vermittelst einer sichtbaren Himmelfahrt, die Erde verlassen haben. Von einer solchen Himmelfahrt giebt die Tradition bei Lucas Bericht, Ev. 24, 50. 51, wo sie noch an demselben Tage statt hat, eine Vorstellung, welche später bei demselben Verfasser, Ap. Gesch. 1, 9, in den Bericht übergeht, daß Jesus noch während vierzig Tagen mit den Seinigen auf Erden verkehrt, 1, 2, und mit ihnen gegessen und getrunken hat, 10, 41.

Der vierte Evangelist nahm diese, zu seiner Zeit schon lange vorhandenen und accreditirten Vorstellungen herüber, Joh. 20. Keine Rückkehr nach Galiläa, noch irgend eine Erscheinung daselbst, als in dem späteren Anhange, Cap. 21. Die Begegnung Jesu mit den Frauen, Matth. 28, 9, welche bei der ersten Ausgestaltung der Sage (Marcus) noch nicht gemeldet war, wurde eine Erscheinung vor Maria Magdalena. An der Untersuchung des Grabes nimmt, außer Petrus, Luc. 24, 12, auch der Jünger, welchen Jesus lieb hatte, Theil. Die Erscheinung vor den Elf, Luc. 24, 36, welchen Jesus seine durchbohrten Hände und Füße zeigt, v. 39, wird eine Erscheinung vor den Zehn, welchen er seine Hände und seine durchstochene Seite zeigt, Joh. 20, 20, während seine Erbietung an die Jünger, sich der Identität seiner Person vermittelst Betastens zu vergewissern, Luc. v. 39, nicht am ersten Wochentage, sondern erst acht Tage später, in Gegenwart der Jünger, dem Thomas gemacht wird, Joh. 20, 26. 27. Alle diese sichtbaren Erscheinungen hatten jedoch für diesen Evangelisten keinen religiösen Werth. Diejenigen, welche ihrer, wie Thomas, für ihren Glauben an den Verherrlichten bedurften, lieferten damit den Beweis für die niedrige Stufe, auf welcher sie im Glauben noch standen. Hatten die Apostel und die Frauen, nach der bestehenden Ueberlieferung, geglaubt, weil sie Jesum in Fleisch und Blut und mit den Augen des Leibes gesehen hatten, so erkennt Jesus, auf dem Standpunkt des idealen Jüngers, auf welchen der vierte

Evangelist seine Leser stellt, nur einem Glauben Werth zu, welcher, ohne (leibliches) Sehen, auf geistigem Schauen ruht. „Selig, die nicht sehen und glauben." Joh. 20, 29. Die Erinnerung an Erscheinungen in Galiläa, welche bei Lucas nicht mehr zu finden ist, bestimmt einen späteren Bearbeiter dieser Schrift, in dem hinzugefügten letzten Capitel auch eine Erscheinung Jesu in Galiläa zu erzählen, in welcher der, nach seinem Urtheil, im vierten Evangelium zu sehr in den Hintergrund gestellte Petrus aufs neue zum Apostolat berufen und die symbolische Darstellung des wunderbaren Fischzuges, Luc. 5, 1 ff., wiederholt wird.

Unabhängig hiervon entstand endlich in judenchristlichen Kreisen, auf Anlaß einer jüdischen Erdichtung, daß die Jünger den Leichnam gestohlen hätten, zum Beweise, daß ein solcher Diebstahl unmöglich gewesen, die Sage im Trito-Matthäus, 27, 62—66, daß nicht allein der Stein versiegelt, sondern auch eine Wache bei dem Grabe aufgestellt war, und daß der behauptete Diebstahl auf nichts anderm beruhe, als auf einer Lüge der Kriegsknechte, welche, von den Hohenpriestern bestochen, ausgesprengt hatten, daß die Jünger den Leichnam gestohlen hätten, während sie schliefen, 28, 4. 11—15.

Der unechte Schluß des Marcus, 16, 9—20, kann unberücksichtigt bleiben, da er aus Lucas, Johannes, der Apostelgeschichte und späteren apokryphischen Sagen compilirt ist.

Aus dieser genetischen Entwicklung der Ueberlieferung geht hervor, daß Proto-Marcus zwar das älteste Stadium der Auferstehungssage aufweist, zwar richtiger als Lucas und Johannes Galiläa als die Stätte bezeichnet, wo eine Erscheinung Jesu statt hatte, aber doch schon eine Darstellung liefert, in welcher der ursprüngliche apostolische Glaube an Jesu Auferstehung und Verherrlichung in die empirische Thatsache eines geöffneten Grabes, aus welchem der gekreuzigte Leib auferstanden war, sich umgesetzt hatte, eine Thatsache, welche man mit dem Schmuck einer den Frauen zu Theil gewordenen Angelophanie bereicherte.

So entsteht denn die Frage: Was mag davon in der ursprünglichen Skizze gestanden haben, welche vermuthlich dem Proto-Marcus zum Grunde gelegen hat? War auch in ihr schon Marc. 16, 1—8 enthalten? Oben erregte es unsere Aufmerksamkeit, daß Maria, welche, Marc. 15, 40, die Mutter Jakobus des Kleinen und des Joses heißt, in v. 47 allein als die Mutter Joses, und, 16, 1, allein als die Mutter des Jakobus vorkommt[1]). Daß der Evangelist an ersterwähnter Stelle der Kürze wegen allein den Joses aufführt, läßt sich hören, wenn nun aber, 16, 1, Jakobus

[1]) S. 140.

an der Stelle des Joſes genannt wird, ſo entſteht der Anſchein, daß ein ſpäterer Herausgeber den, 15, 47, vergeſſenen Jakobus in 16, 1 gefliſſentlich genannt und ſo geſucht habe den ſcheinbaren Widerſpruch zwiſchen Marc. 15, 47 und 15, 40 auszugleichen. Unwahrſcheinlich iſt es ferner, daß die Frauen, deren Gegenwart, v. 47, da als Joſeph den Stein vor das Grab wälzte um es zu verſchließen, gemeldet wird, bei ihrem Vorhaben den Leichnam zu ſalben, auf dieſen Umſtand nicht bedacht waren, und ſich des erſt unterwegs erinnern, 15, 3. Ebenſo erregt es Befremden, daß der Engel die Frauen an eine Vorherverkündigung erinnert, welche, nach 14, 28, allein den Jüngern geſagt war, und welche vielleicht im Proto-Marcus nicht einmal vorkam[1]). Lucas ſcheint dieſe letztere Schwierigkeit gefühlt zu haben, und ließ deshalb, 24, 6, den Engel ſich auf eine andere Vorherverkündigung berufen, die Jeſus auf ſeiner Reiſe von Galiläa nach Jeruſalem ausgeſprochen hatte, Luc. 18, 32. 33, auf welcher Reiſe auch dieſe galiläiſchen Frauen ſich mit in der Geſellſchaft befanden, Luc. 24, 49; 8, 2. 3 (vgl. Marc. 15, 41 und Matth. 27, 55 und 20, 20). Auf Grund hiervon halten wir es für möglich, daß Marc. 16, 1—8 erſt ſpäter durch Proto-Marcus, oder ſchon in der Tradition vor ihm, der urſprünglichen Skizze hinzugefügt wurde. Nehmen wir an, daß in dieſer Skizze auf Marc. 15, 47 unmittelbar der von Matthäus, 28, 16, wahrſcheinlich in dem echten, aber ſpäter verloren gegangenen Schluß des Marcus noch geleſene Bericht folgte: „Aber die elf Jünger gingen nach Galiläa, und da ſie ihn ſahen, fielen ſie vor ihm nieder, etliche aber zweifelten. Und Jeſus ſprach zu ihnen: mir iſt gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden, und ſiehe, ich bin mit euch bis in Ewigkeit!“: ſo enthielt dieſe Skizze eine getreue Darſtellung der urſprünglichen Thatſachen. Jeſus ſtirbt und wird begraben. Die Frauen blicken wehmüthig auf ſein Grab, Marc. 15, 47, und die irre gewordenen Jünger kehren nach Galiläa zurück, wo ſie, nachdem ſie von dem erſten Stoß, welchen ihr Glaube an Jeſu Meſſianität durch ſeinen Kreuzestod erlitten hatte, ſich unter viel Kampf und Ueberlegen wieder zurecht gefunden (vgl. Luc. 24, 13—35), Jeſum als den Verherrlichten mit dem Auge ihrer entzückten Einbildungskraft, (denn darauf weiſt der Umſtand, daß „einige noch zweifelten“), ſchauen, und die Zuſage ſeiner fortdauernden und machtvollen Nähe hören, Matth. 28, 16. 17. 18 und 20b.[2])

[1]) S. S. 46. 164.

[2]) Man vergleiche mit Obigem die Schrift von J. H. A. Michelſen das Evangelium des Marcus, von welcher der erſte Theil erſt während des Drucks meiner Kritik zu meiner Kenntniß kam, und mit deſſen Auffaſſung ich mich freue inſofern übereinzuſtimmen, als auch er eine Sonderung der geſchichtlichen und der mythiſchen Beſtandtheile des Marcus verſucht hat.

Mit dieſem Glauben ausgerüſtet, kehren ſie, einige Wochen nach Jeſu Tode nach Jeruſalem zurück und verkündigen da mit Begeiſterung die großen Thaten Gottes.

III.

Hiſtoriſcher Werth des Matthäusevangeliums.

Die mythiſchen Erzählungen, welche Matthäus mit dem Marcusevangelium gemein hat, ſind nach demſelben Maßſtabe wie die ihnen entſprechenden Erzählungen des Marcus zu beurtheilen, ſtehen aber durch die Veränderungen, Auslaſſungen, Hinzufügungen und die Stellung und gekünſtelte Zuſammenſetzung der Erzählungen, die ſich der Evangeliſt erlaubte, als zweite Redaction, hinter der des Marcus zurück, mit Ausſchluß einzelner Texte, bei welchen die Priorität des Matthäus ins Auge fällt[1]).

Hohen Werth hingegen hat das Matthäusevangelium, wo dafür gehalten werden kann, daß es ſeinen Stoff nicht dem Proto-Marcus, ſondern theils einer treuen ſchriftlichen oder mündlichen Ueberlieferung[2]), theils einer Spruchſammlung entlehnt hat, deren Vorhandenſein wir früher als wahrſcheinlich kennen lernten und die wir mit dem Namen des Proto-Matthäus bezeichnet haben[3]).

Wir rechnen hieher, jedoch abgeſehen von dem Zuſammenhange, in welchem ſie bei Matthäus vorkommen, die folgenden Einzelheiten:

1. Die Rede des Johannes an die Phariſäer und Sadducäer, 3, 7—10[4]).

2. Das Wort des Täufers, 3, 12[5]).

3. Den Hauptinhalt der Rede, 5—7, mit Ausſchluß von 5, 19; 6, 4. 15 und 7, 22—23[6]). Dieſe Rede enthält Sprüche, welche, bei verſchiedenen Gelegenheiten ausgeſprochen, von Proto-Matthäus geſammelt waren, und entweder ſchon von ihm ſelber, oder von dem ſpäteren Redactor künſtlich zu einem Ganzen verbunden und von letzterem ungeſchichtlich als eine Bergpredigt dargeſtellt wurden[7]).

---

[1]) S. 153—168. [2]) S. 50. [3]) S. 51.
[4]) S. 17. [5]) S. ebendaſ.
[6]) S. 21. Hilgenfeld fügt hier noch 5, 10—12 hinzu. Zeitſchr. für wiſſenſch. Theol. X, 4, S. 373.
[7]) S. oben S. 20 f.

4. Die Erzählung von zwei Jüngern, welche Jesu zu folgen wünschen, 8, 19—21[1]).

5. Außer Matth. 10, 7a. 9—11 (vgl. Marc. 6, 7—11) die eingeflochtenen Worte Jesu 10, 10b. 12. 13. 15. 16. 24. 25. 26—28, mit Ausschluß von ἐν γεέννῃ, v. 28b, welches wegen σῶμα hier nicht paßt; ferner v. 29—31, und vielleicht auch v. 32 und 33, mit Ausschluß des Ausdrucks τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς (vgl. Luc. 12, 8. 9), wie auch die Worte v. 34—39, 40—42b, mit Ausschluß von v. 38 und der Glosse ἕνεκεν ἐμοῦ, v. 39 (vgl. Luc. 17, 33).

6. Der Bericht, daß Johannes erst in seinem Gefängniß, als er von den Werken Jesu hörte, auf den Gedanken kam, daß Jesus der erwartete Messias sein möge, 11, 2, und ihn also früher noch nicht als solchen erkannt hatte[2]). Da Jesus seine öffentliche Wirksamkeit erst nach der Gefangennahme des Johannes anfing, kann es keine Verwunderung erregen, daß Johannes ihn getauft hat, ohne ihn persönlich, mindestens als den Messias, kennen gelernt zu haben[3]). Die Nachrichten bei Lucas, daß beide einander verwandt waren und Johannes schon im Mutterschoße den Sohn der Maria begrüßt habe, Luc. 1, 36. 41, geben sich, auch ohne weitere Besprechung, als spätere Sagen zu erkennen.

7. Die Antwort Jesu an Johannes und seine Rede über ihn, mit Ausschluß von ἃ ἀκούετε καὶ βλέπετε, 11, 4b, was aus Mißverständniß des Redactors hinzugekommen[4]).

8. Die Wirksamkeit Jesu in Chorazin und Bethsaida, 11, 20[5]).

9. Die Worte Jesu 11, 25. 26. 28—30[6]).

10. Das Wort Jesu 12, 5—7, obschon hier im Zusammenhange an unrechter Stelle[7]).

11. Die Berufung Jesu auf die Austreibung von Dämonen durch die Schüler der Pharisäer, 12, 27. 28.

12. Das Wort, daß das Aussprechen von Lästerungen gegen des Menschen Sohn vergeben werden könne, 12, 32, und der Ausspruch Jesu v. 29. 30.

13. Die Beschuldigung, welche die Pharisäer aussprachen, und die Vertheidigung Jesu, Matth. 12, 24—27, und weiter v. 38. 39. 41. 42. 43—45 (vgl. Marc. 3, 22—30)[8]).

14. Das Gleichniß Matth. 12, 11. 12[9]).

15. Außer dem Gleichniß vom Säemann 13, 3—9 (vgl. Marc. 4,

---

[1]) S. 23. [2]) S. 27. 197. [3]) S. 18.
[4]) S. 27. [5]) S. 28. [6]) S. 28.
[7]) S. 28. 29. [8]) S. 29 f. 169. [9]) S. 98.

1—9) die Gleichniſſe 13, 24—30. 31. 32. 33. 44—48 und das Wort Jeſu 13, 52[1]).

16. Der Umſtand, daß Joſeph, der Zimmermann, der Vater Jeſu war, 13, 55.

17. Das Wort Jeſu 13, 16. 17, obſchon in dieſem Zuſammenhange an unrechter Stelle[2]).

18. Das Wort Jeſu 15, 13.

19. Die Worte Jeſu 16, 2. 3 über die Zeichen der Zeiten[3]).

20. Das Wort an Petrus, 16, 17 (?)[4]).

21. Die Worte 18, 10 und das Gleichniß vom Hirten, v. 12—14.

22. Das Gleichniß vom unbarmherzigen Gläubiger, 18, 23—34[5]).

23. Das Wort Jeſu über den eheloſen Stand, 19, 11. 12 (?)[6]).

24. Das Gleichniß von den Arbeitern, 20, 1—15[7]).

25. Das Gleichniß von den zwei Söhnen, 21, 28—32[8]).

26. Das Gleichniß von den Eingeladenen, 22, 1—14, mit Ausſchluß von zwei Fragmenten anderer Gleichniſſe, v. 6. 7. 11—13[9]).

27. Die Reden Jeſu über die Phariſäer, 23, 1—12, und die Strafrede v. 13—33, mit Ausſchluß einzelner Gloſſen[10]).

28. Das Gleichniß von den klugen und thörichten Jungfrauen, 25, 1—13[11]).

29. Das Gleichniß von den Talenten, 25, 14—29[12]).

30. Die Worte Jeſu 26, 42. 52 und 53[13]).

IV.

Ungeſchichtliche Beſtandtheile im Matthäusevangelium.

Wie früher nachgewieſen, ſind von einem letzten Redactor dem Deutero-Matthäus, von welchem ſchon einer Spruchſammlung entlehnte große Reihen von Reden und einzelne ſelbſtändige Sprüche in den Text des Proto-Marcus eingeflochten worden waren, noch eine Anzahl Einzelheiten hinzugefügt, deren ſpäterer Urſprung und apokryphiſcher Charakter von den meiſten Kritikern unſerer Zeit anerkannt worden iſt. Zu denſelben gehören:

---

[1]) S. 50. [2]) S. 30. [3]) S. 35.
[4]) S. 35. [5]) S. 38. [6]) S. 38.
[7]) S. 39. [8]) S. 40. [9]) S. 41.
[10]) S. 42. [11]) S. 44. [12]) S. 45.
[13]) S. 165.

1. Das Geſchlechtsregiſter Jeſu; ſeine wunderbare Geburt in Bethlehem von der Jungfrau Maria; der Beſuch der Weiſen aus dem Morgenlande; der Kindermord des Herodes; die Flucht nach Aegypten, die Rückkehr nach Bethlehem und die Umſiedlung Joſephs und der Maria von Bethlehem nach Nazareth, Matth. 1 und 2[1]).

2. Daß Jeſus von Johannes als der Meſſias erkannt wird, und deſſen Weigerung Jeſum zu taufen, 3, 14. 15[2]).

3. Die Verkündigung der Meſſianität Jeſu an Johannes, 3, 17[3]).

4. Die Darſtellung der drei Verſuchungen in der Wüſte, 4, 1—11[4]).

5. Das Hinweggehen Jeſu nach Galiläa, in der Abſicht dem Herodes auszuweichen, 4, 12[5]).

6. Der erſte Aufenthalt Jeſu, nach ſeiner Taufe, in Nazareth, 4, 13[6]).

7. Der Berg, als die Stätte der Rede, 5—7[7]).

8. Die Heilung des Fiebers der Schwiegerin Simons durch Berührung, 8, 15 (vgl. Marc. 1, 31)[8]).

9. Die Zweizahl Beſeſſener im Lande der Gadarener, 8, 28b[9]).

10. Die Verwechſelung des Apoſtels Matthäus mit dem Zöllner Levi und die Einſetzung des letzteren zum Apoſtel, 9, 9[10]).

11. Das Kommen der Phariſäer und der Johannesjünger, 9, 14[11]).

12. Die Botſchaft eines Oberſten, daß ſeine Tochter ſo eben geſtorben, 9, 18[12]).

13. Die Heilung eines blutflüſſigen Weibes durch ein Machtwort Jeſu, 9, 23[13]).

14. Die den Jüngern verliehene Macht auch Ausſätzige zu heilen, 10, 8[14]).

15. Die Vorſtellung, als ob die Reden Matth. 10, 17—22 bei Gelegenheit der erſten Miſſionsreiſe der Apoſtel geſprochen wären[15]).

16. Die Ankündigung ſeines (Wieder) Kommens durch Jeſus, 10, 23, und die ihm zugeſchriebenen Worte 11, 27[16]).

17. Das Abpflücken und Eſſen von Kornähren um den Hunger zu ſtillen, 12, 1[17]).

18. Die Erklärung des Gleichniſſes vom Unkraut unter dem Weizen, 13, 36—43, und die des Fiſchernetzes, v. 49. 50[18]).

---

[1]) S. 15 f. 50. 57 f. 144. [2]) S. 18. 145. [3]) S. 145.
[4]) S. 18. 66. [5]) S. 18. [6]) S. 19.
[7]) S. 21. [8]) S. 148. [9]) S. 22.
[10]) S. 67. 150. [11]) S. 67. [12]) S. 128.
[13]) S. 129. [14]) S. 148. [15]) S. 26.
[16]) S. 26. 146. [17]) S. 68. [18]) S. 31. 145.

19. Die Absicht des Herodes, den Johannes zu tödten, und die Furcht vor dem Volk, die ihn davon abhielt, 14, 5[1]).

20. Das Entweichen Jesu aus Galiläa, aus Furcht vor Herodes 14, 13 (vgl. 4, 12)[2]) und die chronologische Verknüpfung von v. 13 mit v. 12 und 14[3]).

21. Die Anerkennung Jesu als Sohnes Gottes durch die Jünger, 14, 33[4]).

22. Die Worte das Zeichen des Jonas, 16, 4, und die Erklärung des Zeichens, 12, 40[5]).

23. Die ersten Grundlagen des späteren Primats des Petrus, 10, 2; 16, 18, und die Ueberweisung der Schlüssel des Himmelreichs an Petrus, 16, 19[6]).

24. Die Ankündigung der Parusie und des messianischen Gerichts, 16, 27. 28[7]).

25. Die Versicherung Jesu, daß Elias kommen werde um alles zurecht zu bringen, 17, 11[8]).

26. Die Vorhersagung Jesu, daß er „am dritten Tage werde auferweckt werden," 16, 21; 17, 23; 20, 19, und seines Kreuzestodes, 20, 19; 26, 2[9]).

27. Die Geschichte von dem Stater, 17, 24—27[10]).

28. Die Darstellung des Kindes als Sinnbildes der Niedrigkeit und Demuth, 18, 3[11]).

29. Die Rede über die Gemeinde und das Apostolat, 18, 15—20[12]).

30. Die Heilungen, 19, 2[13]).

31. Die Antwort Jesu an den Reichen, 19, 17, die Angabe, daß derselbe ein Jüngling war, 19, 20; das Wort Jesu, 19, 19b, und die Vorstellung von dem Reichen als einem pharisäischen Prahler v. 20b[14]).

32. Die Verherrlichung des Apostolats, 19, 28[15]).

33. Die Erwähnung der Mutter des Jakobus und Johannes 20, 20[16]).

34. Die Eselin bei dem Füllen, 21, 2. 3. 7, und das Sitzen Jesu (wechselsweise?) auf beiden Thieren, v. 7[17]).

---

[1]) S. 156.
[2]) S. 33.
[3]) S. 130.
[4]) S. 34. 145.
[5]) S. 30. 71. 148.
[6]) S. 35. 159.
[7]) S. 36. 146.
[8]) S. 72.
[9]) S. 71. 147.
[10]) S. 37. 145.
[11]) S. 37.
[12]) S. 38. 149.
[13]) S. 148.
[14]) S. 38. 74.
[15]) S. 38. 149.
[16]) S. 149.
[17]) S. 58. 222 ff.

35. Das Verdorren des Feigenbaums, 21, 18—20 (vgl. Marc. 11, 12—14. 20. 21[1]).

36. Die Heilung Blinder und Lahmer im Tempel, 21, 14. 15[2]).

37. Das universalistische Wort 21, 43.

38. Die Vorstellung von einem Schriftgelehrten, 22, 35, als sei er gekommen, um Jesum zu versuchen[3]).

39. Die Einführung von Matth. 23, 34—39, als Worte Jesu[4]).

40. Die Frage der Jünger nach der Zeit des (Wieder) Kommens (der Parusie) Jesu, 24, 3[5]).

41. Die Worte: und sie werden euch tödten und die Völker, 24, 9. 10—12. 14, das apokalyptische Stück, 24, 15—35 (vgl. Marc. 13, 9b—31) und 24, 37—42[6]).

42. Das Wort τότε, 25, 1 und das Schlußwort 25, 30[7]).

43. Die Beschreibung des jüngsten Gerichts, 25, 31—46[8]).

44. Der Preis des Verraths, im Betrage von dreißig Silberlingen[9]) und der Empfang dieser Summe, 26, 14. 15.

45. Das Wort 26, 18b[10]).

46. Die Frage des Judas und die Antwort Jesu, 26, 25[11]).

47. Die Worte zur Vergebung der Sünden, 26, 28[12]).

48. Die Anrede des Judas an Jesus und dessen Antwort, 26, 49. 50[13]).

49. Die Vorstellung, als ob der Rath schon bei Kaiphas versammelt gewesen um Jesum zu erwarten, 26, 57[14]).

50. Die Einführung der Magd, 26, 71, als einer andern wie die in v. 66[15]).

51. Die Vorstellung, als ob die Befragung, 26, 63b—66, unmittelbar auf das Zeugenverhör, v. 59—63a, gefolgt sei[16]).

52. Das Kommen auf oder mit den Wolken, 26, 64 und Marc. 14, 62 (vgl. Luc. 22, 69).

53. Die Vorstellung, als ob die Mitglieder des Raths Jesum geschlagen und ihm ins Angesicht gespieen hätten, 26, 67. 68[17]).

54. Die Reue und der Selbstmord des Judas, sammt dem Ankauf des „Töpferackers" durch die Hohenpriester für die von Judas zurückerhaltenen dreißig Silberlinge, 27, 3—10[18]).

---

[1]) S. 161. 175. 199. [2]) S. 148. [3]) S. 40.
[4]) S. 43. [5]) S. 43. 44. 146. [6]) S. 43. 176—178.
[7]) S. 44 f. [8]) S. 45 f. [9]) S. 58 f.
[10]) S. 130. 189. [11]) S. 46. [12]) S. 76. 86. 73.
[13]) S. 76. [14]) S. 77. 189. [15]) S. 76.
[16]) S. 46. 189. [17]) S. 46. 165. 189. [18]) S. 47. 53. 59.

55. Das Ergreifen der Initiative seitens des Pilatus beim Freigeben eines Gefangenen, 27, 17; die dramatische Gegenüberstellung des Barabbas und Jesu, v. 17 und 21, und die Aufreizung des Volks durch die Hohenpriester um Jesum umzubringen, v. 20[1]).

56. Der Traum des Weibes des Pilatus, 27, 19[2]).

57. Das Händewaschen des Pilatus und der Fluch, welchen das Volk über sich selber gesprochen, 27, 24. 25[3]).

58. Die Verwechselung des Prätoriums und des Vorhofes, 27, 27 (vgl. Marc. 15, 16)[4]).

59. Das Setzen einer Dornenkrone auf das Haupt, anstatt eines Kranzes um das Haupt Jesu, 27, 29 (vgl. Marc. 15, 17), und der Rohrstab in Jesu rechter Hand, am a. O.[5]).

60. Das Anbieten von Galle und Essig, 27, 34[6]).

61. Die Worte aus Psalm 22, 8 im Munde der Hohenpriester, 27, 43[7]).

62. Die Vorstellung, als ob einige denjenigen, welcher Jesu zu trinken gab, hätten hindern wollen, dies zu thun, 27, 49[8]).

63. Das Erdbeben, das Bersten der Felsen, die Eröffnung der Gräber, das Auferstehen der Leiber verstorbener Heiligen und ihre Erscheinung nach Jesu Auferstehen in Jerusalem, 27, 51b—53[9]).

64. Der Grund für den Ausruf des Hauptmanns 27, 54[10]).

65. Die Vorstellung von dem Grabe als dem Joseph zugehörig, 27, 60, und als einem neuen Grabe, ebendaselbst[11]).

66. Die dramatische Darstellung der dem Grabe gegenüber sitzenden Frauen, 27, 61b, vgl. Marc. 15, 47.

67. Das Ansuchen der Hohenpriester und der Pharisäer um eine Wache und Versiegelung des Steins, 27, 62—66[12]).

68. Das Kommen der Frauen am Sonntage früh, um das Grab zu besehen, 28, 1.

69. Das Herniedersteigen eines Engels, welcher den Stein abwälzt, und das dadurch verursachte Erdbeben, 28, 2. 3[13]).

70. Die Flucht der Wächter, aus Schreck vor dem Engel, 28, 4 und ihre Bestechung durch die Hohenpriester v. 11—16[14]).

71. Die Begegnung Jesu mit den Frauen, 28, 9. 10[15]).

---

[1]) S. 77. 190.
[2]) S. 47.
[3]) S. 47.
[4]) S. 166.
[5]) S. 47. 190.
[6]) S. 59. 190.
[7]) S. 47. 59.
[8]) S. 78.
[9]) S. 48. 195 f. 224.
[10]) S. 191.
[11]) S. 191.
[12]) S. 48. 229.
[13]) S. 48. 230.
[14]) S. 47.
[15]) S. 48. 228.

72. Der Bericht, daß Jesus seine Jünger auf den Berg beschieden habe, 28, 16[1]).

73. Die Taufe auf das Bekenntniß des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, 28, 19b[2]).

Zu diesen ungeschichtlichen Bestandtheilen, welche bei Matthäus allein gefunden werden, füge man die ungeschichtlichen Stücke hinzu, die der Evangelist von Proto-Marcus herübernahm[3]).

V.

Die Logia des Matthäus nach Papias.

Nach einem von Eusebius aufbewahrten Fragment einer verloren gegangenen Schrift des Papias etwa aus der Mitte des zweiten Jahrhunderts, unter dem Titel *Λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις*, hat der Apostel Matthäus eine Zusammenstellung von *λόγια* angefertigt, über welche das Werk des erwähnten Bischofs, wie es scheint, einen Kommentar enthielt. Das Fragment lautet so: *Ματθαῖος μὲν οὖν ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνεγράψατο, ἡρμήνευσε δὲ αὐτὰ ὡς ἦν δυνατὸς ἕκαστος.* Diese *λόγια* können, nach der Wortbedeutung (Röm. 3, 2; Hebr. 5, 12; 1. Petr. 4, 11; Ap. Gesch. 7, 38), nichts anders als eine Sammlung von Worten gewesen sein, welche für Orakelsprüche oder „Worte Gottes" gehalten wurden. Daß dabei Worte Jesu gemeint waren, folgt aus dem Titel, welchen Papias seinem Commentar gab, wo diese *λόγια* mit dem Namen von *τὰ κυριακὰ λόγια* bezeichnet waren. Schon diese engere Umgrenzung verbietet uns, diese Schrift des Matthäus für eine Lebensbeschreibung Jesu zu halten, welche, indem sie vorzugsweise Reden enthielt, hiervon, a parte potiori, den Namen der *λόγια* entnommen hätte. Hierzu kommt, daß in demselben Werk des Papias eine dem Marcus zugeschriebene Schrift bestimmt von der des Matthäus unterschieden wird, als ein Bericht, welcher das, was Jesus nicht nur gesprochen, sondern auch gethan hatte, betraf. Marcus schrieb *τὰ ὑπὸ τοῦ Χριστοῦ ἢ λεχθέντα ἢ πραχθέντα*, und zwar *οὐ ποιούμενος σύνταξιν τῶν κυριακῶν λογίων*· Matthäus dagegen *συνεγράψατο τὰ λόγια*. Aus dieser Entgegenstellung geht hervor, daß das

---

[1]) S. 49. Für die Erklärung des *ἐτάξατο* von der Beauftragung der Apostel (Volkmar und Michelsen), mit Bezug auf Marc. 3, 13, scheint das Medium nicht günstig.

[2]) S. 49. 50.

[3]) S. 168—179. 192—233.

Werk des Matthäus keine *πραχθέντα*, sondern allein *λεχθέντα* enthielt. Diese *λόγια* waren, nach Papias, in der hebräischen, d. i. in der aramäischen Landessprache geschrieben und wurden von Jedem, so gut er konnte, (in das Griechische) übersetzt. In welcher Form diese Logia geschrieben waren, ob in der z. B. des Buches der Sprüche, welches nach Salomo benannt wird, oder nach gewissen Rubriken oder Abtheilungen, der Zahl nach vielleicht fünf, wird nicht mit Sicherheit ersichtlich. Das Letztere kann jedoch für wahrscheinlich gehalten werden, wenn man annimmt, daß die *συγγράμματα πέντε*, in welchen Papias die *ἐξήγησις* dieser *λόγια* verfaßte, eben so vielen Theilen der *λόγια*, nach dem Vorbilde des Pentateuchs, entsprachen.

Dieser Bericht des Papias ist sehr alt. Der Bischof von Hierapolis heißt schon bei Irenäus ein *ἀρχαῖος ἀνήρ*, und kommt bei demselben Verfasser als „ein Freund des Polykarpus" und „der den Johannes gehört hatte" vor, Iren. c. haer. V, 33, 4 (vgl. Euseb. am a. O.). Daß hierbei an Johannes den Apostel zu denken sei, hat Eusebius, in Berücksichtigung des Proömiums des Papias, in welches ihm noch der Einblick vergönnt war, mit Recht bezweifelt. Diesem Proömium zufolge, wie es noch bei Eusebius zu lesen ist, hatte Papias selber erklärt, seine Berichte nicht unmittelbar von Aposteln und auch nicht von dem Apostel Johannes, sondern mündlichen Ueberlieferungen von Männern entlehnt zu haben, welche mit alten Presbytern, Zeitgenossen und Nachfolgern der Apostel, verkehrt und ihm mitgetheilt hatten, was Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, oder auch einer der übrigen Jünger des Herrn, gesagt hatte (*εἶπεν*). Außer auf die Zeugnisse dieser Presbyter berief sich Papias noch weiter auch auf das, was Aristion und der Presbyter Johannes, Jünger des Herrn (sicher keine unmittelbaren Jünger), noch zu seiner Zeit bezeugten (*λέγουσιν*).

Papias hatte demnach seine Berichte über die Apostel erst aus der dritten Hand, von *παρακολουθηκότες*, wie das Fragment lautet, *τοῖς πρεσβυτέροις*. Dies hebt jedoch die Glaubhaftigkeit nicht auf, die wir seinem Bericht über die Schrift des Matthäus, welcher, wie es scheint, eben wie der den Marcus betreffende, auf dem Zeugnisse des Presbyters Johannes ruht, wegen seines verhältnißmäßig hohen Alters zuschreiben. Daß Papias von Eusebius *σφόδρα σμικρὸς τὸν νοῦν* genannt wurde, steht dabei nicht im Wege. Denn dieses Urtheil hat seinen Grund in der von Papias noch verkündigten und in der alten Kirche allgemein angenommenen, aber zur Zeit des Eusebius schon aufgegebenen Lehre von dem tausendjährigen Christusreich auf Erden, und beweist keineswegs eine mangelnde Berechtigung des hierapolitanischen Kirchenlehrers in einem ledig-

lich hiſtoriſchen Berichte als Zeuge von dem aufzutreten, was er von den Presbyteren gehört hatte; wie denn auch Euſebius, ungeachtet des Mannes vermeintlicher Beſchränktheit, nicht anſtand, ſeine Berichte über Matthäus und Marcus herüberzunehmen. Ebenfalls mit Unrecht hat man gemeint, daß der Bericht des Papias von einem hebräiſchen Matthäus auf einer Verwechſelung eines aus dem Griechiſchen in das Hebräiſche überſetzten Matthäus beruhe, von welchem Hieronymus bei den Judenchriſten in Paläſtina ein Exemplar geſehen hatte. Dieſes ſogenannte Hebräerevangelium, welches, wie es ſcheint, nicht einmal nach Matthäus genannt wurde, kann doch nicht mit den aramäiſch geſchriebenen *λόγια* des Matthäus verwechſelt werden, deren Papias gedenkt, und welche Euſebius ausdrücklich von dem *κατ' Ἑβραίους εὐαγγέλιον* unterſcheidet[1]). Papias kannte wahrſcheinlich, eben wie ſeine Zeitgenoſſen, das kanoniſche Matthäusevangelium, aber vermuthlich noch eben ſo wenig wie Juſtin unter dem Namen des Apoſtels, und hielt es vielleicht für eine der griechiſchen Bearbeitungen der hebräiſchen *λόγια*, von welchen in dem Fragment die Rede iſt. Wie dem ſei, ſo viel ſteht feſt, daß es vor der Mitte des zweiten Jahrhunders eine Ueberlieferung gab, welche aus dritter Hand von den Apoſteln ſtammte, daß der Apoſtel Matthäus im Aramäiſchen, der Volksſprache Paläſtinas, eine Zuſammenſtellung von Worten Jeſu verfaßt hatte.

Dieſem Berichte entſpricht was wir früher bei der Analyſe des Matthäusevangeliums conſtatirten, daß nämlich unter die Quellen, deren ſich Deutero-Matthäus bediente, eine Spruchſammlung gehört haben muß[2]).

1. Schrieb Matthäus *τὰ κυριακὰ λόγια*, ſo findet man in dem kanoniſchen Matthäus, im Unterſchiede namentlich von Marcus, mehrere Reihen von Sprüchen und Gleichniſſen, welche den inneren Charakter der Echtheit tragen.

2. Beſtand die Sammlung von Reden, von welcher Papias ſpricht, wahrſcheinlich aus fünf Theilen, ſo iſt zu beachten, daß unter den Quellen des kanoniſchen Matthäusevangeliums ebenfalls fünf Reihen von Reden ſich bemerken laſſen, kenntlich an der fünfmal, 7, 28; 11, 1; 13, 53; 19, 1 und 26, 1 wiederkehrenden Formel *ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς κτλ.*

Inzwiſchen iſt nicht mehr möglich die *λόγια*, in dieſer fünftheiligen Form, aus Matthäus wiederherzuſtellen. Denn es bleiben doch, außer den angenommenen fünf Serien, noch eine Anzahl Sprüche und Gleichniſſe übrig, welche, wie es ſcheint, derſelben Quelle entlehnt, im Matthäusevangelium geleſen werden[3]). Das Sicherſte iſt, ſich auf das Vorhandenſein

[1]) H. E. III, 25. 27. 39; IV. 22.

[2]) S. 20. 27. 31. 38. 48. 49. 50. 88. [3]) S. 50. 233—235.

einer Spruchſammlung von Matthäus zu beſchränken, und dabei von dem Verſuche abzuſehen, die urſprüngliche Geſtalt dieſer Schrift aus dem kanoniſchen Matthäusevangelium wiederherzuſtellen. Würde einmal das Werk des Papias, welches Irenäus, Haer. V, 4, und Euſebius noch laſen, wiedergefunden werden, ſo wäre möglich, daß über dieſe Frage für die hiſtoriſche Kritik ein neues Licht aufginge.

3. Waren, nach Papias, die Logia in der aramäiſchen Landesſprache von Matthäus geſchrieben, ſo bieten diejenigen Theile des kanoniſchen Matthäusevangeliums, zu welchen die Reihen von Reden gehören, verſchiedene Erſcheinungen dar, welche die Vermuthung erregen, daß dieſe Stücke urſprünglich nicht griechiſch, ſondern hebräiſch oder aramäiſch geſchrieben waren. Man achte hiefür auf die verſchiedene Redaction des Ausſpruches Jeſu Matth. 5, 37: „eure Rede ſei Ja, ja, nein, nein" und Jakob 5, 12b: „euer Ja ſei ja und euer Nein (ſei) nein." Letztere Redaction verdient offenbar den Vorzug (vgl. das rabbiniſche הַצַּדִּיקִים הֵן שְׁלָהֶם לָאו וְלָאו שְׁלָהֶם הֵן der Gerechten Ja iſt ja und ihr Nein iſt nein). Nehmen wir an, daß das Wort Jeſu urſprünglich lautete: יְהִוא לָכֶם הֵן הֵן וְלָאו לָאו ſo überſetzte Jakobus gut: „euer Ja ſei ja, euer Nein ſei nein," und der Ueberſetzer des Matthäus hat das zweimal geſchrieben הֵן und לָאו verkehrt aufgefaßt und, in Folge davon, *ὁ λόγος* vor *ὑμῶν* eingefügt[1]).

Auf einen urſprünglich aramäiſchen Text weiſen ferner:

ῥακά (aram. רֵיקָא), Matth. 5, 22;

der den Reden des Matthäus eigenthümliche und, in Folge hiervon, auch von Deutero-Matthäus für das dem Marcus eigene *βασιλεία τοῦ θεοῦ* gebrauchte Ausdruck *βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (aram. מַלְכוּת שְׁמַיִם), Matth. 5, 3; 10, 7; 13, 24; 20, 1; 21, 1; 25, 1.

Ἰῶτα, wo urſprünglich das aramäiſche Jod oder Jud gemeint war Matth. 5, 18; *μία κεραία* (aram. יִד oder יוּד), der aramäiſchen Orthographie entlehnt und für Griechen, die ſolche *κεραῖαι* oder kleine Haken zur Unterſcheidung ähnlicher Conſonanten, wie ר und ד, ה und ח, nicht haben, unverſtändlich.

μωρέ, 5, 22, im Sinne von ſchlecht, Taugenichts, (נָבָל, Pſ. 14, 1), wenn nicht hier das aram. Particip מְרֵה Aufruhrſtifter gegen Gott, Gottloſer, eben wie „Raka", unüberſetzt geblieben iſt;

der hebräiſche Ausdruck *ὁ πατὴρ ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς*, (בְּשָׁמַיִם) 5, 48; 6, 1. 9 (vgl. 5, 19. 20), anderwärts in der mehr griechiſchen Form *ὁ οὐράνιος*, 6, 14. 26. 32, wiedergegeben;

---

[1]) S. Schöttgen zu d. St. und Buxtorf Lex. S. 722. Auch bei Juſtin Apol. 1, 16 und Clem. Hom. 3, 55; 19, 2 wird dieſe beſſere Lesart angetroffen.

das den Griechen unbekannte *ἐπιούσιος*, 6, 11, wahrſcheinlich von *ἐπιοῦσα* (*ἡμέρα*) gebildet, um das aramäiſche מָחָר (crastinus, das Brodt für morgen), wie es nach Hieronymus, Comm. in Matth. VI, 11, im Hebräerevangelium zu leſen war, auszudrücken;

Μαμωνᾶς (aram. מָמוֹנָא), 6, 22;

τὸ ἅγιον, 7, 6, nach Bertholdt und Bolten, eine verkehrte Ueberſetzung des aram. קְדָשָׁא, goldener Zierath für Ohr, Kopf oder Hals (Targ. Gen. 24, 22. 47; Hiob 42, 11; 2. Moſ. 32, 2; Richt. 8, 24; Spr. 11, 22; 25, 12; Hoſ. 2, 13), entſprechend den Perlen, wofür der Ueberſetzer vielleicht irrthümlich קוּרשָׁא oder קרשָׁא ohne ו (das Heilige) las (ſiehe jedoch Tholuck, Bergpr. zu d. St.);

σάτον, 13, 33 (aram. סָאָה);

δικαιοσύνη (aram. צדקא), 6, 1, für Almoſen, *ἐλεημοσύνη*, wie einige Handſchr. leſen (vgl. v. 3);

βαττολογεῖν, 6, 7, ein ungriechiſches Wort, nach dem aram. בַּטָּא gebildet, bei den Rabbinen בְּטוּי, futilitas in loquendo (vgl. die hebräiſche Ueberſetzung des N. T. Lond. Baxter, 1831 אַל תַּרְבּוּ לְבַטֵּא בְּשִׂפְתֵיכֶם);

γέεννα (גֵּהִנֹּם) 5, 22; *ἀμήν* (אָמֵן) 5, 18; *ζιζάνιον*, 13, 25 (rabb. זוּנִין); *ἀγγαρεύειν*, 5, 41 (aram. אַנְגַרְיָא aus dem Perſiſchen); *πῆχυς*, 6, 27 (aram. אַמָּה ein hebr. Maß); *Βεελζεβούλ*, 10 25. Das Wortſpiel 6, 16 iſt zufällig.

Endlich kommen hier in Betracht die Hebraismen *κληρονομεῖν τὴν γῆν*, 5, 5; Pſ. 37, 11; *ἀνοίγειν τὸ στόμα*, 5, 2; *καθαροὶ τῇ καρδίᾳ*, v. 8, Pſ. 73, 21, nach dem Hebr. (LXX. *τοῖς εὐθέσιν τῇ καρδίᾳ*); *πτωχοί*, עֲנִיִּים oder אֶבְיוֹנִים, v. 3; *υἱοὶ τοῦ θεοῦ* und *τὸν θεὸν ὁρᾶν*, v. 9 und 8; *μισθὸς πολύς*, 5, 12 (rabb. חשכר הרבה); *τῷ πονηρῷ* 5, 39, Wide part (aram. שְׂטָן); *ψυχή*, Leben (נֶפֶשׁ), 6, 25; 10, 28. 39; *ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρ.*, 5, 16; 10, 32; *ἐρρήθη*, 5, 27 (rabb. איתמר); *ἁγιάζειν τὸ ὄνομα θεοῦ* (קִדֵּשׁ אֶת שֵׁם); *ἁπλοῦς* und *πονηρός*, geſund und krank, 6, 22. 23 (rabb. סַמִּים und רַע); *εἰς ὄνομά τινος*, לְשֵׁם, 10, 42; *ὁ πλησίον* (רֵעַ) 5, 43; *κρίσις τῆς γεέννης*, v. 33 (ſ. Wetſtein); *ἄρτος*, (לֶחֶם) 6, 11, für Lebensunterhalt im allgemeinen; *ὀμνύειν ἔν τινι*, 5, 34 (aram. בְּ שָׁבַע); *ὁμολογεῖν ἔν τινι*, 10, 32 (vgl. 7, 2), *καταπατεῖν ἐν τοῖς ποσίν*, 7, 6; *φοβεῖσθαι ἀπό* (יָרֵא מִן), 10, 28; die Vögel des Himmels, 6, 25; *μοιχαλίς* im Sinne von irreligiös, 12, 39.

4. Die Logia waren, nach Papias, von Matthäus, alſo von einem Zeitgenoſſen Jeſu, geſchrieben. Auch dem entſpricht der didaktiſche Theil des kanoniſchen Matthäusevangeliums vollkommen. Stadt und Tempel, nach dem J. 70 verwüſtet, beſtehen noch. Der Tempeldienſt (Opfer und Altar iſt noch in vollem Gange, 5, 23. 35; 23, 19. Die Magiſtratur und das

Rechtsweſen, 5, 22. 25. 26. 31, das Eidſchwören, 5, 34—36, laſſen einen Verfaſſer erkennen, welcher noch stante republica an Ort und Stelle ſich befand. Hierzu kommt die richtige Zeichnung des Phariſäismus, 6, 2. 5; 23, 15. 23. 24. 25. 27, das Salben des Hauptes, 6, 17, die Kleidung, Schuhwerk, Taſche und Stab, 5, 40; 10, 10, die geſchmückten Gräber, 23, 29 (ſ. Robinſon, Pal. II, 175 ff. 194, und Tobler, Topogr. von Jeruſ. II, 227 ff.), die Brodtbereitung durch eine Frau und die drei Maß Mehl, Matth. 13, 33 (vgl. 1. Moſ. 18, 6; Richt. 6, 19; 1. Sam. 1, 24), die damals unter den Juden gangbare römiſche Münze, κοδράντης (quadrans), 5, 26, ἀσσάριον (assarius), der zehnte Theil einer Drachme, 10, 29, τάλαντον, 25, 15, δηνάριον, 20, 2. 13, die Eintheilung des Tages, 20, 3. 5. 9, der Markt wo die Arbeiter ſtehen und auf Arbeit warten, 20, 3, die Hochzeitsfeſtlichkeiten, 25, 1 ff. und andere Einzelheiten, die uns ganz in das bürgerliche und häusliche Leben der Juden zu Jeſu Zeit verſetzen. Auch die Lehre trägt, einzelnes ausgenommen, 7, 22. 23 u. 10, 38. 40b (ſ. oben S. 56), ganz das Gepräge der damaligen jüdiſchen Weltanſchauung, ohne Einmiſchung ſpäterer chriſtlicher Ideen: kein Himmel als Aufenthaltsort der Frommen nach dem Tode, 5, 12; 6, 20; die Erde das zukünftige Erbtheil der Frommen, 5, 4; kein Abſchaffen, ſondern Verehrung des Geſetzes, Opferns und Faſtens, 5, 17. 18. 23. 24; 7, 12; 6, 16; der Streit zwiſchen den Schulen des Hillel und Schammai, damals an der Tagesordnung, 5, 31. 32; das jüngſte Gericht, von Gott ohne den Meſſias gehalten, 5, 22; 12, 41. 42; 11, 22. 24; der Hades, 11, 23; die Gehenna, 5, 29. 30; 23, 15; der Teufel, 5, 37; 6, 13; der damals übliche Ausdruck Zöllner und Heiden, 5, 46. 47; 6, 32, wofür Lucas, 6, 32, ἁμαρτωλοί ſetzte; die Vorſtellung von der zukünftigen Weltperiode als dem Reiche Gottes und nicht des Meſſias, 5, 2 ff.; 6, 10; 13, 24 und anderwärts, und im allgemeinen der noch vorhandene Mangel irgend einer an Jeſu Perſon geknüpften dogmatiſchen Bezeichnung.

VI.

Der Bericht des Presbyters Johannes über Marcus, nach Papias.

Dieſer Bericht lautet ſo:.

„Marcus zeichnete als Dolmetſcher des Petrus genau, ſo weit ſeine Erinnerung reichte, auf, was der Chriſtus geſagt und gethan hatte. Dies that er jedoch nicht nach der Reihenfolge der Ereigniſſe; denn er hatte den

Herrn nicht ſelber gehört, und gehörte auch nicht zu Denen, welche mit ihm einhergewandelt, ſondern war, wie ich ſagte, ein Begleiter des Petrus, welcher ſeine Unterweiſungen nach Bedarf des Augenblicks einrichtete und dabei nicht (wie Matthäus) beabſichtigte, ein Syſtem von den Ausſprüchen des Herrn zu liefern. Marcus verſah alſo nichts, indem er ein und das andere (ἔνια) ſchrieb, wie er ſich deſſen erinnerte; denn für das Eine trug er Sorge, daß er nichts von dem, was er gehört hatte, irgend überginge, oder etwas Unwahres erzählte“ [1]).

Man hat gefragt, ob dieſer Bericht auf die Schrift paſſe, welche im kirchlichen Kanon nach Marcus benannt wird, und dieſe Frage entweder bejahend oder verneinend beantwortet. Die, welche ſie bejahen, berufen ſich, nicht ohne Grund, auf die Züge der Uebereinſtimmung zwiſchen der Beſchreibung des Werks des Marcus durch den alten Presbyter bei Papias und dem kanoniſchen Marcusevangelium, oder, will man lieber, des Proto-Marcus. Dem Presbyter zufolge hatte das Werk des Marcus die folgenden charakteriſtiſchen Kennzeichen:

1. Streben nach hiſtoriſcher Genauigkeit, ohne dogmatiſche Tendenz (*ἀκριβῶς ἔγραψεν* und *ἐποιήσατο πρόνοιαν τοῦ μηδὲν παραλιπεῖν ἢ ψεύσασθαι*).

2. Mangel an chronologiſchem Zuſammenhang, und den Charakter der loſe, unabhängig für ſich ſtehenden Erzählungen (*οὐ μέντοι τάξει* und *ἔνια γράψας, ὡς ἀπεμνημόνευσεν*).

3. Mittheilungen ſowohl von Thaten als Worten Jeſu (*λεχθέντα καὶ πραχθέντα*);

4. Keine *σύνταξις λογίων*, wodurch es ſich von Matthäus unterſchied. (*Ματθαῖος τὰ λόγια συνετάξατο — Μάρκος — οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν λογίων ποιούμενος*).

5. Abkunft von einem Gehülfen des Petrus (*Μάρκος ἑρμηνευτὴς Πέτρου γενόμενος ἔγραψεν*).

Dieſe charakteriſtiſchen Züge paſſen in mancher Hinſicht ausnehmend auf unſer Marcusevangelium, vor allem nach ſeiner älteren Redaction (Proto-Marcus). Auch dieſe Schrift unterſcheidet ſich, namentlich von dem Matthäusevangelium, durch die folgenden charakteriſtiſchen Züge:

1. Geſchichtliche Genauigkeit und das Nichtvorhandenſein einer beſtimmten dogmatiſchen Tendenz [2]).

2. Mangel chronologiſcher Reihenfolge. Man erinnere ſich an das Unzuſammenhängende der Erzählungen, welche, als loſe Epiſoden und

[1]) Euseb. H. E. III, 39.

[2]) S. 144—150.

Einzelheiten aus dem Leben Jesu, für sich dastehen, und nicht wie bei Matthäus durch allerlei Uebergangsformeln künstlich verbunden werden[1]).

3. Die Mittheilung sowohl von Thaten als Worten Jesu.

4. Keine σύνταξις λογίων, wodurch es sich vom Matthäusevangelium unterscheidet, in welchem die Worte Jesu in systematischer Ordnung zusammengestellt sind.

5. Einzelheiten, welche an Petrus als Gewährsmann und an seine Predigt des Evangeliums erinnern. Hierzu gehören: a. die Art, wie diese Schrift mit der Taufe des Johannes anfängt (vgl. Ap. Gesch. 10, 37); b. die Uebereinstimmung des Grundbestandes der evangelischen Geschichte mit der Art, wie die Ueberlieferung des Petrus Predigt des Evangeliums dem Gehalte nach angiebt, Ap. Gesch. 10, 37—41; c. die Genauigkeit in den Erzählungen, insbesondere den Begebenheiten, wobei Petrus gegenwärtig gewesen, 1, 16—20. 21. 22. 29—31. 35—39; 2, 1. 2. 13—17a (vgl. v. 16); 23—28 (vgl. v. 23); 3, 1 (vgl. v. 7); 13—20; 31—35 (vgl. v. 16 ff.); 4, 1—9 (vgl. v. 10); 4, 35—38; 40 (vgl. v. 36); 5, 1. 2. 21—39 (vgl. v. 37); 6, 1—6a. 7—13. 30—34. 53—56a; 7, 24. 31. 8, 10—13. 22a. 27—37; 9, 11—13. 30—32. 33—42; 10, 1—31 (vgl. v. 28), 32—34. 35—44 (vgl. v. 41). 46; 11, 1. 11. 12—14. 15—19. 27—33; 12, 1—44; 13, 1—9. 32—34 (vgl. v. 3); 14, 12—16 (vgl. Luc. 22, 7). 17—31 (vgl. v. 29). 32—42 (vgl. v. 33). 43—54 (vgl. v. 54, 66—72.

Dagegen enthält das Marcusevangelium, selbst nach seiner älteren Redaction (Proto-Marcus), so viele mythische Erzählungen, welche der Verfasser unmöglich aus der ersten Hand von Petrus vernommen oder der Predigt desselben entlehnt haben kann, daß die Beschreibung des Presbyters auf die Schrift des Marcus, wie sie jetzt vorhanden ist, und auch auf Proto-Marcus nicht passen kann. Es kann daher nicht Wunder nehmen, daß Manche der Ansicht sind, daß der Presbyter eine ganz andere Schrift als unser Marcusevangelium, und wir mögen hinzufügen, selbst als Proto-Marcus, im Auge hatte, und daß Andere sogar dem Zeugniß des Presbyters allen historischen Werth absprechen.

Dieser Einwand wird aus dem Wege geräumt, sobald man annimmt, daß schon Proto-Marcus oder, will man, die Tradition vor ihm, nach einer ursprünglich zu Grunde liegenden Skizze die Geschichte bearbeitet und die geschichtlichen Berichte durch mythische Darstellungen ausgeschmückt hat. Bestand eine solche Skizze, wie es uns wahrscheinlich erschienen[2]), so entspricht dieselbe vollkommen der Beschreibung des Presbyters, und wir haben

[1]) S. 15. 17. 24. 28. 30. 33. 36. 38. 41. 50.

[2]) S. 168—179. 192—233.

in ihr das Werk des Johannes Marcus, des Neffen des Barnabas, des Hermeneuten des Petrus, Ap. Geſch. 12, 12; 13, 13; 15, 37—39; Kol. 4, 10; Philem. 24; 1. Petr. 5, 13.

VII.

Die ſpäteren Zeugniſſe, welche das Vorhandenſein und die Entſtehung der beiden erſten Evangelien betreffen.

Verfaßte der Apoſtel Matthäus, nach Papias, eine Spruchſammlung (*τὰ λόγια*) und zwar in dem aramäiſchen Dialekt oder der paläſtinenſiſchen Landesſprache, und war, dem Presbyter Johannes zufolge, wie derſelbe Papias es bezeugt, der Petriner Marcus Verfaſſer einer kurzen Skizze, in welcher die Hauptumſtände aus Jeſu Leben fragmentariſch aufgezeichnet waren, ſo können die Schriften, welche in dem Kanon unter dem Namen des Matthäus und Marcus vorhanden ſind, nicht von ihrer Hand ſein. Daß dieſe Schriften nichtsdeſtoweniger in der ſpäteren Kirche ihren Namen trugen, kann leicht aus der Annahme erklärt werden, daß die beiden Schriften, deren Papias gedenkt, den beiden erſten kanoniſchen Evangelien als Quellen zu Grunde lagen, eine Annahme, welche durch unſere Unterſuchung der Zuſammenſetzung und des wechſelſeitigen Verhältniſſes dieſer beiden Evangelien beſtätigt wurde.

Von dem allmählichen Entſtehen unſerer kanoniſchen Evangelien wiſſen ſelbſt die älteſten kirchlichen Schriftſteller nichts mehr zu berichten. Juſtinus, welcher Stellen des Matthäus und eine einzige aus Marcus anführt, nennt nirgend Matthäus oder Marcus als die Verfaſſer der „Denkwürdigkeiten“ (*ἀπομνημονεύματα*), welchen er verſchiedene Einzelheiten aus dem Leben Jeſu entnimmt. Er weiß nichts anderes zu melden, als daß ſie „von Apoſteln und ihren Nachfolgern“ herrührten, obſchon er einmal, bei der Anführung einer Stelle aus Marcus, der *ἀπομν. αὐτοῦ (Πέτρου*[1]) gedenkt und damit den Bericht des Papias beſtätigt. Hieraus folgt jedoch nicht, daß er die Schriften, welche er brauchte, den bekannten Evangeliſten zuſchrieb. Die kirchlichen Schriftſteller nach Juſtin, Irenäus[2]), Apollinaris von Hierapolis[3]), Clemens von Alexandrien, Tertullian[4]), kennen kein anderes Matthäus- und Marcus-

[1]) Dial. c. 106.
[2]) Haer. III, 1, 1. Euseb. H. E. V. 8.
[3]) Chron. Pasch. ed. Dindorf, p. 13. 14; Routh Reliquiae Sacr. p. 150.
[4]) Euseb. VI, 14, 3.

evangelium, als die kanonischen Schriften unter diesem Namen. Man findet sogar in der früheren Literatur, in den nach Barnabas[1]), Polykarp[2]) und Ignatius[3]) benannten Briefen, Spuren, daß diese Verfasser schon den kanonischen Matthäus kannten. Wie wenig kritischer Sinn jedoch diesen Schriftstellern eigen war, sieht man vor allem daraus, daß sie den die hebräisch (aramäisch) von Matthäus geschriebenen „Logia" betreffenden Bericht auf die Schrift beziehen, welche erst später nach Matthäus benannt worden und, nach ihrer Abhängigkeit von Marcus, eben so wenig von dem Apostel Matthäus, als, wegen ihrer sprachlichen Eigenthümlichkeit und Verwandtschaft mit Marcus, aramäisch geschrieben sein kann. Von älteren Quellen, aus welchen diese Evangelien entstanden, reden diese Verfasser nicht und zeigen nirgend, daß sie Kenntniß von den Schriften haben, an welche Papias die Erinnerung bewahrte. Es kann uns dies nicht Wunder nehmen, da die Kenntniß des Aramäischen in der griechischen Kirche verloren ging und jede spätere, wie man meinte, vollkommnere Form einer Schrift die früheren Redactionen überflüssig machte und, beim Mangel an Abschriften, ihren Untergang zur Folge hatte. So gingen z. B. die Schriften, deren Lucas erwähnt, 1, 1—4, verloren. Selbst das kanonische Marcusevangelium, obgleich in den Kanon, auf Grund der Tradition von seinem petrinischen Ursprunge, aufgenommen, mußte, seiner Kürze halber, hinter dem größeren Ansehen des Matthäus und Lucas zurückstehen, wie dies hervorgeht 1. aus der Sparsamkeit, mit welcher der Text des Marcus vergleichungsweise citirt wird; 2. aus dem Umstande, daß, bei Verschiedenheit der Auffassung, die kirchlichen Schriftsteller, von Justin ab, sich an Matthäus halten; 3. aus der Art, wie der ursprüngliche Text des Marcus, welchen einige alte Handschriften, insbesondere A D und Δ, aufbewahren, in andern, vornehmlich in ℵ und B, nach dem Matthäus oder Lucas verändert wurde; 4. aus dem Verlorengehen des echten Schlusses des Marcus, der natürlichen Folge der kleineren Zahl von Abschriften, welche von diesem Evangelium in der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in Umlauf waren. Selbst der kanonische Herausgeber des Marcusevangeliums sah sich genöthigt, eine Schrift, welcher die Geburtsgeschichte fehlte, mit einer Berufung auf die Schrift zu vertheidigen, (Marc. 1, 1. 3[4]). Die Zeugnisse der späteren kirchlichen Schriftsteller nach Papias und Justin haben daher nur relativen Werth. Denn sie beweisen nichts für den Ursprung unserer

[1]) S. mein Buch: de oudste getuigenissen aang. de Schr. des N. T. p. 16. (S. 8 der deutschen Uebersetzung, die ältesten Zeugnisse betr. die Schr. des N. T.)

[2]) Am a. O. S. 49 (40 der deutschen Uebers.)

[3]) Ebend. S. 58 (50).

[4]) S. oben S. 151 f.

kanoniſchen Evangelien, ſondern haben vielmehr nöthig, nach den Ergebniſſen der inneren Kritik erklärt zu werden[1]).

VIII.

Die Zeit der Abfaſſung der beiden erſten Evangelien.

Was die Zeit betrifft, wann die beiden erſten Evangelien in ihrer gegenwärtigen Geſtalt entſtanden, ſo iſt auch darüber, nach dem Angeführten, auf Grund äußerer Zeugniſſe wenig oder nichts zu ſagen. Nur dies ſteht feſt, daß ſchon Juſtin Texte kannte, welche nur bei einem der Synoptiker angetroffen werden und daß daher dieſe Evangelien, obſchon namenlos, bereits um die Mitte des zweiten Jahrhunderts in ihrer gegenwärtigen Geſtalt vorhanden waren[2]).

War Matthäus (Proto-Matthäus) der Sammler der Sprüche und Parabeln Jeſu, welche, von Deutero-Matthäus mit dem Text des Proto-Marcus verbunden, in dem kanoniſchen Matthäusevangelium (Trito-Matthäus) erhalten worden, ſo entſtand dieſe Spruchſammlung bei Lebzeiten des Matthäus und alſo ſchon lange vor dem Jahr 70 oder der Zerſtörung Jeruſalems. Daß dieſe Schrift urſprünglich in der Landesſprache geſchrieben worden, ſpricht gleichfalls für ihr hohes Alter und ihren paläſtinenſiſchen Urſprung.

Die kurze Skizze des Marcus, welche wir durch die Analyſe des Proto-Marcus wiederaufzufinden geſucht haben, muß ebenfalls noch bei Lebzeiten des Petrus verfaßt ſein, vielleicht ſchon in der Zeit der Ap. Geſch. 9, 32; 12, 12 oder 13, 13, da ſie, nach Angabe des Presbyters, mündlichen Mittheilungen dieſes Apoſtels ihren Urſprung verdankt. Auch hier iſt alles nach dem Leben gezeichnet, und es kommen ſogar noch ſpäter in Vergeſſenheit gerathene Ortsnamen vor, wie Dalmanutha, 8, 10 (Matth. 15, 39 Magdala oder Magadan), und Bethphage, eine Lesart des Proto-Marcus, welche von Matthäus 21, 1 aufbewahrt und ſpäter von Deutero-Marcus, 11, 1, in „Bethanien" verändert wurde[3]). Die geographiſche Beſchreibung des Landes iſt überall genau. Die Zeichnung des Landes mit ſeinen Bergen, dem galiläiſchen See, in Paläſtina das Meer (ים) genannt, mit einen beiden Ufern und umliegenden Flecken, Kapernaum, Bethſaida u. ſ. w.,

[1]) Oudste getuig. p. 114–144 (100—136 der Ueberſ.).
[2]) Ebend. S. 23—45 (20—39).
[3]) S. oben S. 161. 184.

und des gesellschaftlichen Lebens, die Fischerei, das Zollhaus, der dem Kaiser zu entrichtende Census, die kleine Münze und der Denar mit dem Bildniß des Kaisers, der Tempel, seine Bauten und Steine, der Standort des Schatzkastens, die Wechsler im Vorhofe, die Synagogen des Landes, die Zeichnung der Parteien, der Pharisäer, Herodianer und Sadducäer, ihre Streitfragen über die Ehescheidung, die Herkunft des Messias, die Auferstehung der Todten, die großen und kleinen Gebote, die Beschreibung des Essens des Passa und des dabei gebräuchlichen Ceremoniells, die vielen hebraistischen Ausdrücke auf der einen, und die lateinischen Worte, die damals in Umlauf waren, auf der andern Seite, dies alles kann nur zu einer Zeit geschrieben sein, welche jahrelang der Zerstörung des jüdischen Staats voraufging.

Der Proto-Marcus entstand später und weist in eine Zeit, wo die symbolische Ausdrucksweise Jesu schon symbolische Darstellungen hervorgerufen hatte, die in der Ueberlieferung bereits zu symbolischen Thatsachen angewachsen waren. Die Darstellung der Auferstehung Jesu läßt auch nicht zu, die Redaction des Proto-Marcus in die apostolische Zeit zu setzen, in welcher eine Vorstellung, wie Proto-Marcus sie darbietet, sich noch nicht gebildet hatte[1]). Wahrscheinlich wurde Proto-Marcus erst nach dem Tode der Apostel, von einem christlichen Universalisten im Sinne des Paulus aufgesetzt, worauf sowohl der Universalismus der Symbolik, Marc. 5, 2 ff., 7, 24 f. und anderwärts, als auch das ungünstige Urtheil über die zwölf Apostel weist[2]). Ob 13, 14 ff. auf die Zerstörung Jerusalems angespielt wird, ist ungewiß[3]).

Aus der Verbindung des Proto-Marcus mit der Spruchsammlung (Proto-Matthäus), mindestens mit daraus entlehnten Stücken, entstand eine Schrift (Deutero-Matthäus), die Lucas gebraucht hat[4]), welcher jedoch noch immer die Geburtsgeschichte und andere Legenden, die Lucas unerwähnt ließ und selbst nicht gekannt zu haben scheint, fehlten[5]). Die mannichfachen Glossen und Aenderungen, welche sich dieser Compilator (Deutero-Matthäus) erlaubte, verrathen einen schon weiter gesteigerten Dogmatismus[6]). Der Tod aller Apostel scheint, 24, 9, vorausgesetzt zu werden.

Die kanonische Redaction des Matthäus (Trito-Matthäus) war, wie es scheint, dem Verfasser des Lucasevangeliums nicht bekannt, da sowohl die Geburtserzählungen des Lucas, 1 und 2, als auch der das Ende des Judas betreffende Bericht, Ap. Gesch. 1, 16—19, die Kenntniß der Berichte des Matthäus 1 und 2 und 27, 3—10 ausschließen[7]). Da dasselbe von

[1]) S. 227. [2]) Vgl. oben S. 220. [3]) S. 43.
[4]) S. 16. 17. f. 21. 50. [5]) S. 15. 18. 41. 47. 48. 50. [6]) S. 78 ff.
[7]) S. 15 f.

Trito-Matthäus in Beziehung auf Lucas gilt, so ist es wahrscheinlich, daß die letzte Redaction des Matthäus-Evangeliums in einem Kreise entstand, welcher von dem, welchem Lucas seine Erzählungen entlehnte, weit entlegen war. Lebte der Verfasser in Palästina, wofür das Fehlen erläuternder Nachweisungen in Betreff Palästinas[1]) und die stark judenchristliche Tendenz seines Werks[2]) zu sprechen scheint, und entstand das Evangelium nach Lucas in heidenchristlichem Kreise, so kann es nicht Wunder nehmen, daß beide Verfasser, der eine des andern Werk nicht kannten. Der kanonische Matthäus blieb, wenigstens vorläufig, das Eigenthum der palästinensischen Christen, unter deren Händen diese Schrift, unter dem Namen des „Hebräerevangeliums", immer weiter entartete[3]). Für die gemäßigten Judenchristen, Hegesipp und Justin, blieb Trito-Matthäus, für die Pauliniſten, Marcion und andere, Lucas ausschließlich das Evangelium, so daß beide, bei der stets zunehmenden Fusion der Parteien, gleiches Ansehen unter den Christen erhielten. Die Worte ἕως τῆς σήμερον, Matth. 27, 8, und μέχρι τῆς σήμερον, 28, 16, weisen auf eine relativ schon sehr späte Zeit, wo man dem Christenthum feindliche Sagen schon durch entgegengestellte Sagen unschädlich zu machen suchte. Endlich weist der Umstand, daß im Trito-Matthäus die Geschichte vielfach aus dem A. T. construirt wird[4]), auf eine Zeit, wo man schon verhältnißmäßig weit von der ältesten geschichtlichen Ueberlieferung entfernt war.

Erst nach Trito-Matthäus entstand auch Deutero-Marcus, dessen Werk schon Evangelien voraussetzt, in welchen eine Geburtsgeschichte angetroffen wurde. Der Redactor schrieb diese zweite, oder rechnet man die kurze Skizze mit, dritte Bearbeitung des Marcus, auf welche der Text des Matthäus nicht ohne Einfluß blieb, für Christen aus den Heiden, wie die Art seiner Glossen und Veränderungen es deutlich zu Tage stellt[5]). Daß er in Rom schrieb, ließe sich aus einzelnen besonderen Zügen ableiten, wie aus Marc. 10, 12 und 15, 21, wo Alexander und Rufus vielleicht Römer sind, welche der Verfasser kannte (vgl. Röm. 16, 13). Auf die Latinismen des Marcus kann hierbei kein Gewicht gelegt werden. Sie müssen schon in der ursprünglichen Skizze gestanden haben und betreffen Worte (man denke an πραιτώριον, κῆνσος, κεντυρίων, βασιλεύς für Tetrarch, σπεκουλάτωρ, δηνάριος, ξέστης, χαλκός (Geld), καῖσαρ), welche durch das Zusammenwohnen mit Römern in der Volkssprache Palästinas schon zu Jesu Lebzeiten Bürgerrecht empfangen hatten und selbst in das Aramäische herübergenommen wurden, wie

[1]) S. 152. 155. 157. 167. [2]) S. 144—150.

[3]) S. die Fragmente dieser Schrift in »N. T. extra canonem receptum« ed. Hilgenfeld, Lips. 1866. Fasc. IV, p. 15—18. 33. 34.

[4]) S. 57—60. [5]) S. 152. 154 f. 157 160 f. 162 f. 164. 166.

z. B. דִּינָר (denarius), סְפֶקְלָטוֹר (speculator), קֵסָר (Caesar)[1]), und auch theilweiſe bei den andern Evangeliſten vorkommen, Matth. 17, 25; 22, 2. 13; 22, 17; 27, 27 (vgl. *ἱκανὸν ποιῆσαι* (satisfacere), Marc. 15, 15; *συμβούλιον ἔλαβον* (consilium capere), Matth. 12, 14; 22, 15; 27, 1; *δὸς ἐργασίαν* (da operam), Luc. 12, 58[2]). Aus dieſem römiſchen Urſprung des Deutero-Marcus kann es erklärt werden, daß, nach ſpäteren patriſtiſchen Ueberlieferungen, Marcus ſein Evangelium in Rom ſchrieb[3]), wenn nicht dieſer Bericht mit der römiſchen Petrusſage in Verbindung ſteht und das über dieſe von der Kritik ausgeſprochene Urtheil theilen muß.

In welchem Verhältniß der Verfaſſer des Lucasevangeliums zu Marcus ſtand, haben wir hier nicht zu unterſuchen. Daß der Text des Marcus älter iſt, und von Lucas gebraucht wurde, ſteht feſt. Die Frage, ob er den Proto- oder Deutero-Marcus gebrauchte, bleibe vorläufig unentſchieden.

Den allerſpäteſten Zuſatz zur evangeliſchen Literatur bilden die Schlußverſe des Marcusevangeliums in ſeinem gegenwärtigen Beſtande, 16, 9—20. Der echte Schluß des Marcus, welchen Deutero-Matthäus vermuthlich noch im Proto-Marcus las[4]), ging unter den Händen vielleicht ſchon des Deutero-Marcus ſelber oder eines ſeiner frühſten Abſchreiber, wodurch, weiß man nicht mehr, verloren, und es wurde dafür ein Stück an die Stelle geſetzt, welches aus Lucas, Johannes, der Apoſtelgeſchichte und ſpäteren Sagen compilirt wurde und auch durch eine von den übrigen Theilen des Marcus abweichende Schreibart und Wahl der Worte ſich als das Werk einer andern Hand kenntlich macht. Die Abſchreiber der älteſten uns bekannten Handſchriften ℵ und B laſen Marc. 16, 9—20 in den von ihnen gebrauchten Manuſcripten nicht. Daß ſie auch in anderen Handſchriften fehlten, geht aus k der Itala und anderen Verſionen, dem Zweifel der Codd. 137. 138, und dem Zeugniß vieler Scholiaſten hervor, und findet ſeine Beſtätigung bei Euſebius (Quaest. 1 et 3 ad Marin. in Scriptt. vet. coll. ed. Ang. Maji, I, p. 61. 72), Hieronymus (Epist. ad Hebid., I, qu. 3), Gregorius von Nyſſa (Or. 2 de resurr. Chr.) und in dem Fehlen der Ammonianiſchen Zahlen bei Euſ. und in der alexandriniſchen und anderen Handſchriften, während Syr. Philox. und L einen andern Schluß angeben. Der jetzt in dem text. rec. befindliche Schluß war ſchon vor dem Ende des zweiten Jahrhunderts vorhanden, da Juſtin Apol. 1, 45 (?) und Irenäus[5]) ihn kannten, um von ſpäteren Zeugniſſen, Hippolyt, den apoſtoliſchen Conſtitu-

[1]) S. Buxdorf Lexic. in vocibus. [2]) S. 100. 103.
[3]) Clem. Al. bei Euſeb. H. E. VI, 14. Vgl. Iren. III, 1 bei Eus. V, 8.
[4]) S. 49. 228. 230. [5]) c. haer. III, 10, 6.

tionen und den Acta des Pilatus, nicht zu ſprechen. Daraus folgt jedoch nicht, daß v. 15—20 echt ſind. Der Sprachgebrauch iſt dieſer Anſicht nicht günſtig, und der Inhalt (man achte vor allem auf v. 18, den Bericht von der Himmelfahrt, v. 19, und die Wunder, durch welche die Predigt des Evangeliums bekräftigt wurde, v. 20), iſt zu apokryphiſch, als daß wir v. 15—20 für ein Fragment des echten Schluſſes des Marcus halten könnten.

Beſchluß.

Ergebniß der kritiſchen Unterſuchung für Erkenntniß und Würdigung der chriſtlichen Religion.

Die beiden Evangelien, welche in der Geſtalt, in der ſie im kirchlichen Kanon Aufnahme fanden, ein mit Sagen und Wundererzählungen ausgeſchmücktes Bild Jeſu zeichnen, von welchem unmöglich dafür gehalten werden kann, daß es der geſchichtlichen Wirklichkeit entſpreche, und welche deshalb von neueren Kritikern für bloße Tendenzſchriften, oder, wie Marcus, für ein chriſtliches Epos gehalten worden ſind, liefern, nach dem angeſtellten kritiſchen Proceß, ein Bild Jeſu, welches ſich nicht minder durch geſchichtliche Wahrheit als durch unübertroffene Erhabenheit charakteriſirt. Das von Jeſu gepredigte „Evangelium" iſt das Evangelium von der Vaterliebe Gottes. Die wahre Religion kennt nur zwei Gebote, Liebe zu Gott und Liebe zu dem Nächſten, und Ein Ziel, vollkommen zu werden, wie der himmliſche Vater vollkommen iſt. Von den Genoſſen des Himmelreichs werden Selbſtverleugnung, Kindesſinn, Vertrauen auf Gott in dem Kampfe des Lebens gefordert. Wer ſo lebt, behält ſein Seelenleben und iſt ein Kind Gottes. Mit der Predigt dieſer rein geiſtigen Religion trat Jeſus in Paläſtina auf. Sie war ihm die Erfüllung der Religion Iſraels, und wurde von ihm ſowohl dem Formalismus der Phariſäer als dem Unglauben der Sadducäer entgegengeſtellt. Was Jeſus als Wahrheit predigt, findet ſeine Beſtätigung nicht in dem Anſehen ſeines Namens, welches äußerliche Zeichen bekräftigen, ſondern hat ſeinen Anwalt in dem Verſtande und im Gewiſſen der Menſchen. Die rein menſchliche Religion iſt kein Myſterium, als allein für Den, welcher, noch in das ſinnliche Leben verſtrickt, für die Erkenntniß des Wahren und Göttlichen der Empfänglichkeit ermangelt, und für den Weiſen, welcher in ſeinem Syſtem den Schlüſſel der Wahrheit ge-

funden zu haben meint. Diese Religion lehrte Jesus, und was er lehrte, war er selber, der edle Kämpfer für die Wahrheit, der Glaubensheld, welcher lieber sterben wollte, als der großen Aufgabe entsagen, welche ihm von Gott aufgetragen war. So lebte Jesus, und als er als das Schlachtopfer der ihm feindlichen Parteien fiel, nahm er von den Seinen in der Ueberzeugung Abschied, daß er die wahre Religion gestiftet habe, und daß sein Untergang, anstatt die Vernichtung, der Sieg des Gottesreiches sein werde.

Jesus war kein Wundermann, besaß er auch die Gabe gesund zu machen, die er mit Andern gemein hatte, in mehr als gewöhnlichem Maße. Die ihm zugeschriebenen Wunder hat die Kritik aus der Geschichte entfernt und sie auf ihren rechten Werth als Sinnbilder dessen zurückgeführt, was Jesus auf geistigem Gebiet gewesen ist und durch seinen Geist auch nach seinem Hingange in der Menschheit zu wirken fortfährt.

Fällt die Wirklichkeit der Wunder hinweg, so ist damit für die Religion nichts verloren, da Jesus selber kein Wundermann hat sein wollen, und die Wundersucht seiner Zeitgenossen bestraft und dem Mangel an wahrer Religiosität zugeschrieben hat. Ein Christus ohne Wunder war den jüdischen Zeitgenossen ein Aergerniß; aber Jesus sprach Den selig, der an ihm, dem niedrigen Menschensohne, nicht sich ärgerte.

Die Erzählungen von Jesu Auferstehen und zweitem Leben auf der Erde sind nicht geschichtlich. Hiemit fällt nicht der Glaube an seine Verherrlichung und an das ewige Leben dahin, welcher bei den Seinen den Glauben an seine Auferstehung hervorrief, und später in sinnreichen Darstellungen sich ausdrückte. Denn der Werth des Christenthums besteht nicht darin, daß es die Unsterblichkeit in dem leiblichen-Wiederleben eines Gestorbenen sehen läßt, sondern darin, daß es durch den Geist Jesu die Hoffnung der Unsterblichkeit in den Seelen der Menschen weckt, und das Auge des Geistes ihnen für ein Leben öffnet, welches über das Grab hinausreicht.

Das Christenthum des Paulus ist in dem Zeugnisse zusammengefaßt: „Christus lebt in mir", Gal. 2, 20. Das Reich Gottes besteht in Gerechtigkeit, Friede, Freude im heiligen Geist, Röm. 14, 17. Nicht in einem System, auch nicht in dem System des Paulus, liegt der bleibende Werth des Christenthums. Auch die Gnosis, sagt er, soll hinweggethan werden, um höherer Einsicht zu weichen. Es bleiben allein „Glaube, Hoffnung und Liebe", diese drei, nichts mehr, nichts weniger, 1. Kor. 13, 13. Gemeinschaft mit dem Geiste Jesu ist Hauptsache. Wer diesen Geist besitzt, hat den wahren Gottesgeist, Röm. 8, 9, welcher im Innersten des Menschen „Abba, Vater ruft", Gal. 4, 6, Gottes Willen und Gesetz, die auf die Tafeln des Herzens geschrieben sind, aus Lust und Liebe vollbringen läßt, Röm. 8, 3, und das Unterpfand der

Unſterblichkeit iſt, 2. Kor. 5, 5 (vgl. Eph. 1, 13). Wer den Geiſt Jeſu hat lebt nicht mehr der Sünde, ſtirbt, gleichwie er geſtorben iſt, als Ueberwinder des Todes und theilt, als ſein Miterbe, ſeine Herrlichkeit, Röm. 6, 2—8 8, 17.

Iſt dies das apoſtoliſche Chriſtenthum, ſo ſteht in der geſchichtlichen Skizze des Marcus, in den Logia des Matthäus und in manchem echten Beſtandtheil auch des Lucasevangeliums, der Jeſus uns vor Augen, durch deſſen Geiſt und Principien die menſchliche Geſellſchaft ein Himmelreich auf Erden wird. Hält man es für wünſchenswerth, daß die Schätze des Evangeliums allen genoſſen werden können, ohne den Ballaſt mitaufzunehmen, mit welchem die Ueberlieferung das Schiff der Kirche beſchwert hat, ſo verdient eine Kritik welche der Erreichung dieſes Ziels ihre Kräfte weiht, keinen Tadel, ſondern Dank. Nimmt ſie uns den ſinnlichen Wunderthäter, ſo giebt ſie uns den wahren Jeſus zurück, den großen Wundermann in der ſittlichen Welt, den Menſchenſohn, der zugleich Gottesſohn war, deſſen mächtiger Geiſt die Welt erneuert und mit Gott verſöhnt hat, und für Alle, die nach der Gerechtigkeit hungern, das Brodt des Lebens bleibt.

5633153